BIBL.CA DI SCIENZE MOD.NE N.RO 38.

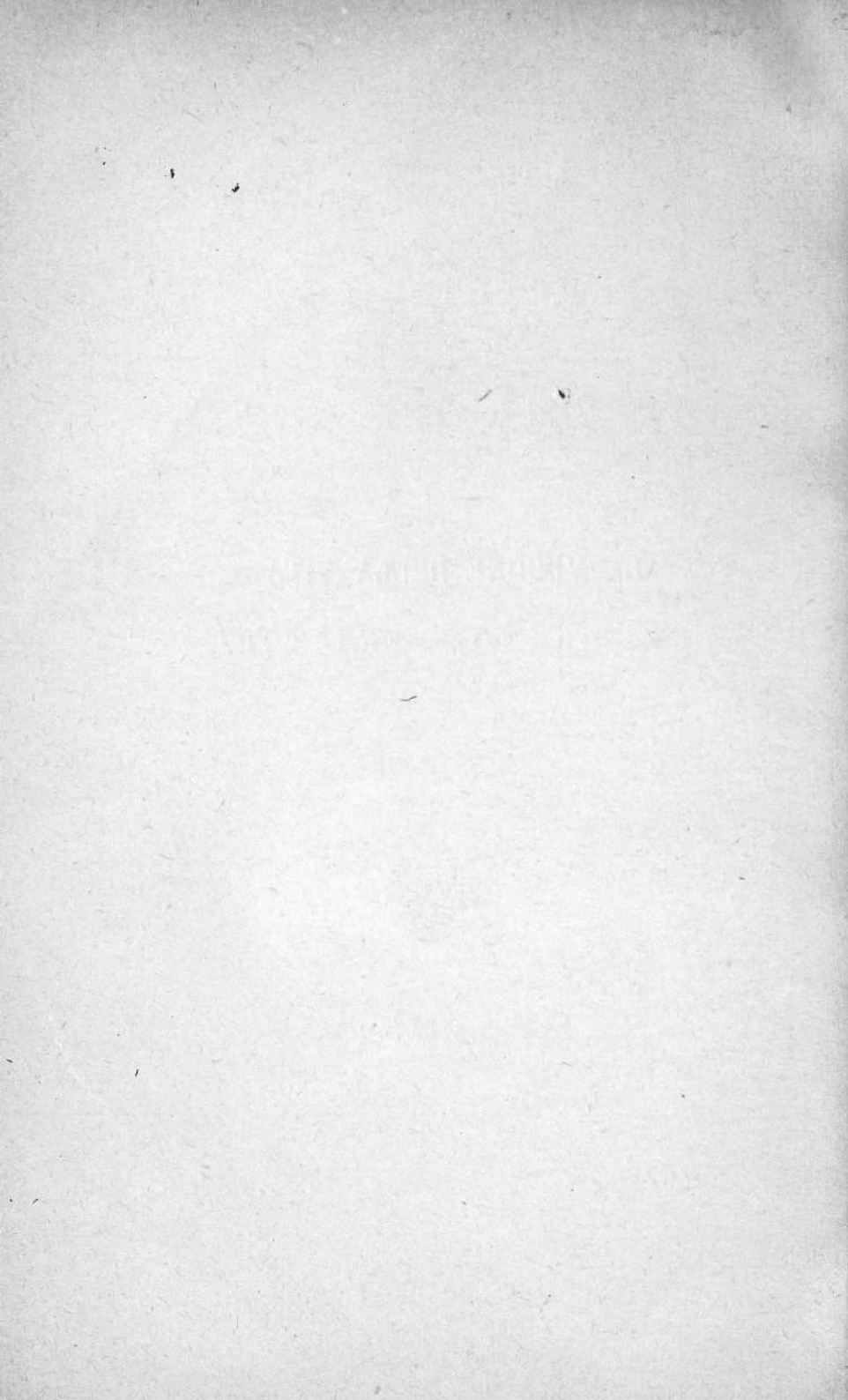
FRAT.LLI BOCCA EDITORI

Torino — FRATELLI BOCCA, Editori — Roma-Milano

Biblioteca di Scienze Moderne

N° 1. Sergi G. ***Africa.*** — Con 118 fig. ed una carta . . . . L. 10 —
„ 2. Nietzsche F. ***Al di là del bene e del male.*** — 5ª edizione. „ 8 —
„ 3. Zini Z. ***Proprietà individuale o proprietà collettiva?*** leg. „ 9 —
„ 4. Verworn M. ***Fisiologia generale.*** — Con 270 fig. . . . . *(esaurito)*
„ 5. Ciccotti E. ***Il tramonto della schiavitù nel mondo antico*** „
„ 6. Villa G. ***La psicologia contemporanea.*** — 2ª edizione . . „ 12 —
„ 7. Nietzsche F. ***Così parlò Zarathustra.*** — 5ª edizione . . . „ 20 —
„ 8. Sergi G. ***Specie e varietà umane.*** — Con molte figure . leg. „ 8 —
„ 9. Baratta M. ***I terremoti d'Italia.*** — Con 136 sismocartogr. „ „ 22 —
„ 10. Spencer H. ***I primi principii.*** — 4ª edizione . . . . *(in preparaz.)*
„ 11. Stirner M. ***L'unico.*** — Con introduzione di E. Zoccoli. 3ª ediz. „
„ 12. De Michelis E. ***Le origini degli Indo-Europei*** . . . . . „ 15 —
„ 13. Spencer H. ***Fatti e commenti*** . . . . leg. „ 9 —
„ 14. Sergi G. ***L'origine dei fenomeni psichici e il loro significato biologico*** . . . . *(esaurito)*
„ 15. Spencer H. ***Introduzione alla scienza sociale*** . . . . . „ 9 —
„ 16. Spencer H. ***Le basi della morale*** . . . . „ 7 —
„ 17. James W. ***La coscienza religiosa*** . . . . *(esaurito)*
„ 18. Spencer H. ***Le basi della vita*** . . . . „ 10 —
„ 19-20. Pierson N. G. ***Trattato di economia politica.*** — Due vol. *(esaurito)*
„ 21. Harnack A. ***La missione e la propagazione del cristianesimo nei primi tre secoli*** . . . . „ 14 —
„ 22. Nietzsche F. ***La gaia scienza*** . . . . *nette* „ 24 —
„ 23. Spencer H. ***L'evoluzione della vita*** . . . . „ 7 —
„ 24-25. Höffding H. ***Storia della filosofia moderna.*** Due volumi „ 25 —
„ 26. Zoccoli E. ***L'Anarchia.*** Gli agitatori, le idee, i fatti . . . . „ 14 —
„ 27. Trojano P. R. ***Le basi dell'umanismo*** . . . . „ 7 —
„ 28. Spencer H. ***Le basi del pensiero*** . . . . „ 8 —
„ 29. Orestano F. ***I valori umani*** . . . . „ 8 —
„ 30. Cantoni C. ***E. Kant*** . . . . „ 9 —
„ 31. Romanes G. I. ***L'evoluzione mentale nell'uomo*** . . . . . „ 10 —
„ 32-33. De Sanctis G. ***Storia dei Romani.*** — Vol. I e II . . . „ 24 —
„ 34. Forel A. ***La questione sessuale*** esposta alle persone colte. 2ª ed. „ 12 —
„ 35. Spencer H. ***Il progresso umano*** . . . . „ 10 —
„ 36. Sergi G. ***Europa.*** L'origine dei popoli Europei . . . . . . „ 20 —
„ 37. Barth P. ***Pedagogia e didattica.*** — 2ª edizione . . . . . „ 20 —
„ 38. Eucken. ***La visione della vita nei grandi pensatori.*** — 2ª edizione . . . . *nette* „ 36 —
„ 39. Zuccante. ***Socrate.*** Fonti - Ambiente - Vita - Dottrina . . . „ 12 —
„ 40. Schopenhauer A. ***Morale e religione.*** . . . . „ 8 —

I prezzi devono essere aumentati del 30 %, ad eccezione di quelli già indicati *netti*.

LA VISIONE DELLA VITA

NEI GRANDI PENSATORI

RUDOLF EUCKEN

LA VISIONE DELLA VITA NEI GRANDI PENSATORI

UNA STORIA DEL PROBLEMA DELLA VITA DA PLATONE AI NOSTRI GIORNI

TRADUZIONE

DEL PROF.

PIERO MARTINETTI

TORINO
FRATELLI BOCCA EDITORI

Depositario per la Sicilia: ORAZIO FIORENZA - PALERMO.
Deposito per Napoli e Provincia: SOCIETÀ COMMERCIALE LIBRARIA - NAPOLI
ITALIAN BOOK COMPANY - NEW YORK.

1921

DALLA PREFAZIONE ALLA SECONDA EDIZIONE

Nonostante modificazioni parziali, l'opera nostra conserva nella seconda edizione il disegno della prima. Essa si propone anzitutto, mediante un'esposizione storica delle concezioni dei grandi pensatori intorno alla vita, di fare sì che gli eroi del pensiero non sfilino dinanzi a noi come ombre pallide e morte, ma siano figure vive e parlanti, rivestite ciascuna del suo particolare carattere : così soltanto la forza e la passionalità, che penetrano le creazioni loro, potranno riversarsi anche sull'opera nostra. Sotto questo riguardo l'opera presente vuol essere un supplemento a tutti i manuali di storia della filosofia, senza aver la pretesa di sostituirli.

Nello stesso tempo essa spera di rendere un servizio anche alla filosofia col costituire una specie d'introduzione ai problemi filosofici fondamentali. Non è possibile esporre la concezione di un grande filosofo, senza mettere chiaramente in luce questi problemi : essi debbono qui, nella loro connessione con la totalità della personalità vivente e con la sua aspirazione ardente verso la felicità, ricevere un'espressione particolarmente limpida ed energica.

Infine essa propugna un ravvicinamento della filosofia con la vita. L'attuale scissione, l'indifferenza del gran numero per la filosofia e l'isolamento della filosofia come disciplina sot-

tratta ai profani sono un grande male per ambo le parti: è un'esigenza del nostro rinnovamento spirituale che l'una si riavvicini all'altra. Non è la concezione della vita un punto nel quale l'opera del filosofo si avvicina singolarmente agli interessi puramente umani? E non dovrebbero tutte le persone colte, in una questione che tocca così da vicino la nostra felicità, sentir il bisogno di venire a contatto con i maestri del pensiero?

Jena, autunno **1896**.

PREFAZIONE ALLA SETTIMA EDIZIONE

La settima edizione è più mutata rispetto all'antecedente che non tutte le anteriori. Nella caratterizzazione del pensiero greco e dell'ellenistico le recenti ricerche mi condussero in più d'un punto ad espressione più precisa; anche nel periodo aureo della scolastica ho cercato di dare un maggior rilievo alle linee fondamentali; e qui ho introdotto anche un breve capitolo intorno a Dante. Il capitolo « La filosofia moderna ed il Cristianesimo » venne sostituito da un altro, « Il Cristianesimo nel suo ulteriore svolgimento », che abbraccia il movimento complessivo dell'età moderna. Nella parte moderna è stata resa più semplice e più chiara l'esposizione di Kant. Oltre a tutto ciò il libro è stato ampliato anche in quanto la trattazione del XIX secolo non fu limitata alla vita tedesca, ma, in corrispondenza all'indirizzo generale del libro, venne estesa al movimento di tutto il mondo civile. — Nella forma mi sono studiato sopratutto di dare maggior fluidità all'esposizione.

Possa il libro in questa nuova forma conservare il favore degli antichi amici ed acquistarsene dei nuovi!

Jena, autunno 1907.

Introduzione.

Che significa, nella somma dei suoi aspetti, la nostra vita? A qual fine tende e che cosa promette di bene? Questo problema, il problema, in una parola, della vita umana, non ha oggi bisogno di molte parole d'introduzione: un profondo dissidio nel cuore della esistenza moderna, uno stridente disaccordo tra il lavoro dell'uomo e i bisogni del suo spirito fanno sì che esso s'imponga con forza irresistibile. Gli ultimi secoli e decennî hanno compiuto un lavoro gigantesco, col quale hanno dato un nuovo aspetto alla realtà e creato una nuova forma di vita. Ma l'anima non ha seguito di pari passo il procedere superbo e vittorioso di quel lavoro, le cui brillanti conquiste non significano un guadagno per tutto l'uomo, per l'uomo interiore. Con le sue attività febbrili esso ci porta sempre più verso il mondo esteriore, legandoci alle sue necessità, e l'opera esterna tende sempre più ad assorbire tutta intera la nostra vita. Ora dalla vita dipende in ultimo anche l'essere. Ove le cose di fuori incatenano a sè ogni senso e attività e respingono sempre più nell'ombra il pensiero della vita interiore, della spiritualità intima, l'anima ne soffre; l'uomo in mezzo a tutti i suoi successi diventa un essere povero e vuoto e si riduce ad un semplice strumento di un processo impersonale di cultura, che si serve di lui o lo calpesta a seconda dei suoi fini, che passa con impeto demoniaco su la vita e la morte degli individui e delle generazioni, senza avere in sè stesso senso nè ragione, chiuso ad ogni sentimento di pietà e di carità umana.

Se non che un movimento i cui funesti effetti si fanno così immediatamente sentire allo stesso individuo, non può non aver presto il suo contraccolpo; in queste cose quando il problema si affaccia alla coscienza, la reazione è già incominciata. Imperocchè l'uomo non può alla lunga rinnegare la propria anima e vivere come se essa non fosse; il suo essere intimo resiste ad ogni intimidazione e non desiste dal riferire e dal giudicare ogni cosa in rapporto a sè stesso.

La minaccia spinge anzi il soggetto a riflettere sull'inalienabile diritto della sua vita immediata e primigenia; egli è simile ad un gigante addormentato, il quale, sol che riacquisti coscienza della sua forza, è già al disopra di tutta l'immensità esteriore. Col destarsi della riflessione risorge nell'uomo il bisogno profondo d'una vita veramente sua, d'un benessere tutto interiore, e un'angoscia lo assale intorno al senso dell'esistenza ed alla salute del suo spirito; allora, come al cader di una benda, muta ad un tratto agli occhi suoi l'aspetto del mondo, ed egli dal creduto sicuro possesso ricade in mezzo ai dubbi penosi ed alle affannose ricerche.

Tale reazione contro il materializzamento dell'esistenza umana si rende oggi sempre più manifesta; sèguiti pure l'indirizzo meccanico a fiorire esteriormente: scossa è la fede nelle sue promesse e la lotta contro di esso è già impegnata. Nelle grandi correnti del nostro tempo si rivela, a malgrado di ogni differenza, una tendenza comune in questo senso. Dall'impeto e dalla passione della marea sociale, dal riaffermarsi della coscienza religiosa, dallo « Sturm und Drang » della creazione artistica, parla, con diverse voci, una medesima aspirazione, un bisogno ardente di una più alta felicità, di un più alto svolgimento della nostra natura, un bisogno di rinnovarsi e di salire.

Per ora, tuttavia, sebbene pieno di speranze, questo movimento è sempre imperfetto e confuso. Non solo le singole correnti si incrociano e contrastano spesso le une con le altre, ma anche il movimento complessivo, ci presenta un singolare miscuglio di alto e di basso, di nobile e di volgare, di giovanile freschezza e di senile raffinamento. Invece di cercare un mondo nell'intimo suo e una legge nella sua propria libertà, il soggetto si crede spesso tanto più grande quanto più si scioglie da ogni freno, anche interno, e quanto più in alto poggia in vana ebbrezza di esaltazione; e così nella sua vacuità diviene facilmente il trastullo delle onde e dei venti, fino a cadere nell'assurdo e nella follia. Così ne circonda, sulle prime, un'agitazione incomposta ed una passionalità tempestosa; per non perdere la fede nel carattere razionale del movimento, conviene ricordare che esso è soltanto ai suoi principî e che la necessità spirituale operante in esso trionferà in ultimo di tutti gli errori e di tutte le vanità individuali e saprà ricostruire un sistema interiore di vita. Ma a tal fine anche a noi si impone un arduo lavoro: bisogna

distinguere e vagliare, chiarire ed approfondire; sol in aspra battaglia con sè medesimo, il nostro tempo potrà realizzare il vero essere suo e compiere la missione sua nella storia del mondo.

Da questa battaglia non può ritrarsi la filosofia, chè anzi vi ha una parte tutta sua. Chi, infatti, potrebbe al pari di essa mettere in rilievo le linee fondamentali del problema, rischiarare la condizione presente e additarci le finalità estreme? Ora certo essa deve prendere il suo punto di partenza non dalla storia, ma dal vivo presente: essa non deve abbandonare il presente per un passato più o meno remoto. Ma la trattazione storica può bene appoggiare il movimento personale ed immediato quando, conscia dei suoi limiti, ad esso si associ e si stringa. Come questo sia possibile e come il richiamare alle nostre menti le visioni della vita tramandateci dai grandi pensatori possa essere a tal proposito di alcun giovamento, conviene or qui dichiarar brevemente; perocchè da siffatta possibilità dipende tutta intera l'impresa di questo libro.

La concezione della vita dei grandi pensatori può essere d'incitamento ai nostri sforzi solo a patto che per «concezione della vita» si intenda qualcosa di più di quello che comunemente si intende. Noi non intendiamo già con tale espressione un florilegio di sentenze sulla vita e sul destino umano, od una raccolta di riflessioni e confessioni d'occasione; chè queste non sono per lo più se non l'espressione d'uno stato d'animo del momento e, più che rivelare, velano il pensiero sostanziale e profondo; senza dire che alle sincere confessioni inclinano per lo più le nature superficiali, le quali ben poco d'importante hanno da dire, mentre negli spiriti più profondi le convinzioni sogliono concentrarsi nella sostanza dell'opera loro e nel più intimo santuario dell'anima.

Ciò che qui deve occuparci è non già la riflessione dei pensatori sulla vita, ma la vita stessa e la forma che essa assume nel mondo dei loro pensieri. Noi cerchiamo qual luce venga dalla loro opera alla vita umana, qual posto e qual contenuto le sia da essi assegnato, come si intreccino ai loro occhi l'essere e l'agire, noi cerchiamo, in una parola, con quali caratteri si presenti in essi la vita umana. Se v'è problema rispetto al quale le loro idee dovranno comporsi in un tutto e aprire a noi il loro senso più profondo, questo è certamente il problema della vita; ed in questo

saranno altresì più accessibili e trasparenti perchè qui possono ricevere la veste più semplice e parlare in modo intelligibile a chiunque voglia udire. La meditazione di questo punto non può non esercitare sugli spiriti aperti al senso delle cose spirituali una singolare potenza suggestiva; or come non potrà ognuno qui dalla virtù dei grandi derivare a sè stesso qualche cosa che invigorisca, illumini ed affini i suoi proprî sforzi?

Nè v'è da temere che nei grandi pensatori non trovi espressione tutto ciò che il genere umano ha prodotto di buono e di essenziale. Essi sono, in verità, l'anima del tutto. Imperocchè ogni opera di creazione verace, ogni edificazione nei dominî dello spirito rampolla non dalla vita comune, ma sì lontano da essa e in duro contrasto col piccolo affaccendarsi della moltitudine. In questa l'azione spirituale è troppo associata ad elementi eterogenei e inferiori, troppo spesso tirata in servizio di piccoli interessi, perchè di così impura mescolanza possano mai comporsi una schietta forma e tralucere una concezione originale della vita. In ogni tempo solo a pochi fu tutt'insieme concesso e vastità di pensieri e libertà interna e forza creatrice, sì da poter considerare la creazione dello spirito come fine a sè stessa e trarre dalla varietà incomposta delle cose un'unità, e, nell'impulso creatore del genio, giungere a quel senso di sicura e gioconda superiorità, fuor del quale non si dà fermezza di pensiero, nè fecondità di lavoro. Ciò non significa separare gli spiriti magni dall'ambiente storico-sociale; poichè anche ciò che è grande ha i suoi presupposti e le sue condizioni. Convien che il terreno sia preparato, che i tempi porgano problemi e incitamenti, che un fremito di ascensione attraversi la moltitudine. Sotto questo rispetto il genio appare un compimento del suo tempo e la luce del suo pensiero un avvaloramento del volere collettivo. Ma in realtà egli eleva la vita ad una sfera essenzialmente superiore; la conversione che quivi si compie non è solo sintesi di elementi già esistenti, ma interno rinnovamento e sublimazione di tutto ciò che il tempo produce. Però che qui soltanto lo spirituale si leva sull'elemento puramente umano, l'eterno sul tempo; qui soltanto si costituisce una vita che ha centro e valore in sè stessa e che nel tempo stesso rappresenta una verità universale ed immutabile. Ciò che di eterno può conseguirsi nel tempo, si consegue prima dai grandi, i quali lo liberano dalle ombre del tempo e ne fanno un patrimonio di tutte le età. Essi

sono come il foco della vita spirituale, nel quale convergono tutti e singoli i raggi dispersi di questa, per indi riportare sul tutto un ardore centuplicato ed inestinguibile: onde noi possiamo essere sicuri di trovare concentrata nell'opera loro l'opera dell'umanità.

Ciò che rende agli occhi nostri pregevoli i singoli pensatori ci muove a considerarli altresì in rapporto gli uni con gli altri e nella loro successione. Già nella varietà dei tipi ci si presentano, chiaramente scolpite e poste in evidenza, varie possibilità di umana condotta; le antitesi tra cui si agita la nostra esistenza, appaiono qui elaborate in forma più tangibile, onde possono illuminarsi a vicenda e far risaltare più nettamente la loro opposizione. La successione dei tempi intesse inoltre con diversa orditura il mutevole e il persistente. Tutta la possibile varietà di formazioni ci appare sotto un certo rispetto come lo svolgimento di un limitato numero di tipi semplici, i quali sempre ritornano per quanto muti l'aspetto complessivo, e, come toni fondamentali, risuonano sempre uguali in ogni variazione.

Ma insieme avvertiamo un progredire indefesso, un molteplice rinnovarsi; orizzonti sempre più vasti ci si discoprono nel mondo e nella vita, sempre più gravi problemi si schiudono allo spirito, e il movimento si fa ognor più intenso e concitato. Quale ne sia il frutto non può desumersi *a priori* da nessuna considerazione generale, ma solo rivelarsi dallo studio che stiamo per intraprendere. Sol questo sia detto, che se la storia della filosofia ci si presenta sulle prime come una guerra di tutti contro tutti, e i suoi eroi, nella piena esplicazione del loro carattere particolare, sembrano fatti molto più per respingersi che per attirarsi, ciò non deve indurci a dubitare che il tutto non costituisca uno svolgimento armonico ed un'ascensione progressiva. Però che la reciproca contraddizione sussiste solo fin tanto che si oppone sistema a sistema come tante teorie definitive ed il pensiero si attende ad una decisione sul puro campo logico. Ma da questa concezione angusta potremo appunto liberarci col cercar nei sistemi la visione della vita. Per tal modo ci si renderà manifesto come il pensiero attinga dal profondo del processo vitale e trovi nelle necessità di questo la sua direzione, e come il lavoro intellettuale non sia che l'espressione di una battaglia per la verità e la felicità, di uno sforzo perenne verso forme più alte di esistenza spirituale. Nel più vasto àmbito di questo processo vitale si comple-

tano e si aiutano a vicenda aspetti diversi che, espressi recisamente in concetti, si staccano recisamente gli uni dagli altri; un movimento universale può bene abbracciare qui ogni discrepanza e trasmutare la lotta degli spiriti in una solidarietà di fecondo lavoro. Or i grandi pensatori, chi sappia cogliere l'intimo dei loro sforzi, possono rappresentarci le fasi principali di questo movimento; essi ci possono guidare dalla remota antichità alla soglia del presente, e, revivificando il passato, dare a noi tutta intera l'opera umana e sollevarci così dal presente dell'attimo fuggitivo a un presente che supera il tempo. Di un siffatto presente più largo e più comprensivo abbiamo specialmente oggi bisogno, di fronte alla precipitazione della vita quotidiana, alla grettezza dei partiti e alla meschinità dei valori correnti; ben venga, adunque, e ci trasporti in più spirabil aere l'opera dei grandi pensatori!

Se non chè, malgrado tutte le sue attrattive, l'impresa offre singolari difficoltà. È possibile accostare la nostra mente a quella dei grandi in modo da sentirci simpaticamente congiunti con essi, e conservare, ciò nonostante, la necessaria oggettività? Certo, non c'è posto qui per quella tale oggettività che rifugge da ogni giudizio proprio e che, per esser coerente, dovrebbe contentarsi di porre uno accosto all'altro i singoli dati e che riesce ad una qualunque veduta d'insieme unicamente perchè inconsciamente colma le lacune con gli apprezzamenti del sapere volgare. In verità fin dalla preparazione, dalla scelta della materia, la nostra impresa esige un continuo giudicare, un graduare e dividere, un discernere e separare; tanto più poi si rende necessaria l'attività del pensiero personale quando, dalla molteplicità delle manifestazioni si vuole ascendere all'unità che le domina, partecipare alla vita intima dei grandi e riconoscere nella coesistenza e nella successione delle opere loro un'attività unica ed un processo ascensivo. Ma ripudiare una insipida oggettività non significa voler adottare una soggettività importuna. Il còmpito nostro non può esser quello di rischiarare dal di fuori l'oggetto e di svolgerlo soltanto quanto basti per farlo servire di conferma ad una convinzione già formata; imperocchè in questo modo non entreremmo nell'anima dei pensatori e tanto meno nell'intimo del movimento umano, nè si otterrebbe quell'arricchimento del pensiero, quell'ampliamento dell'orizzonte, che è il fine a cui l'opera mira. Noi dobbiamo appressarci ai pensatori

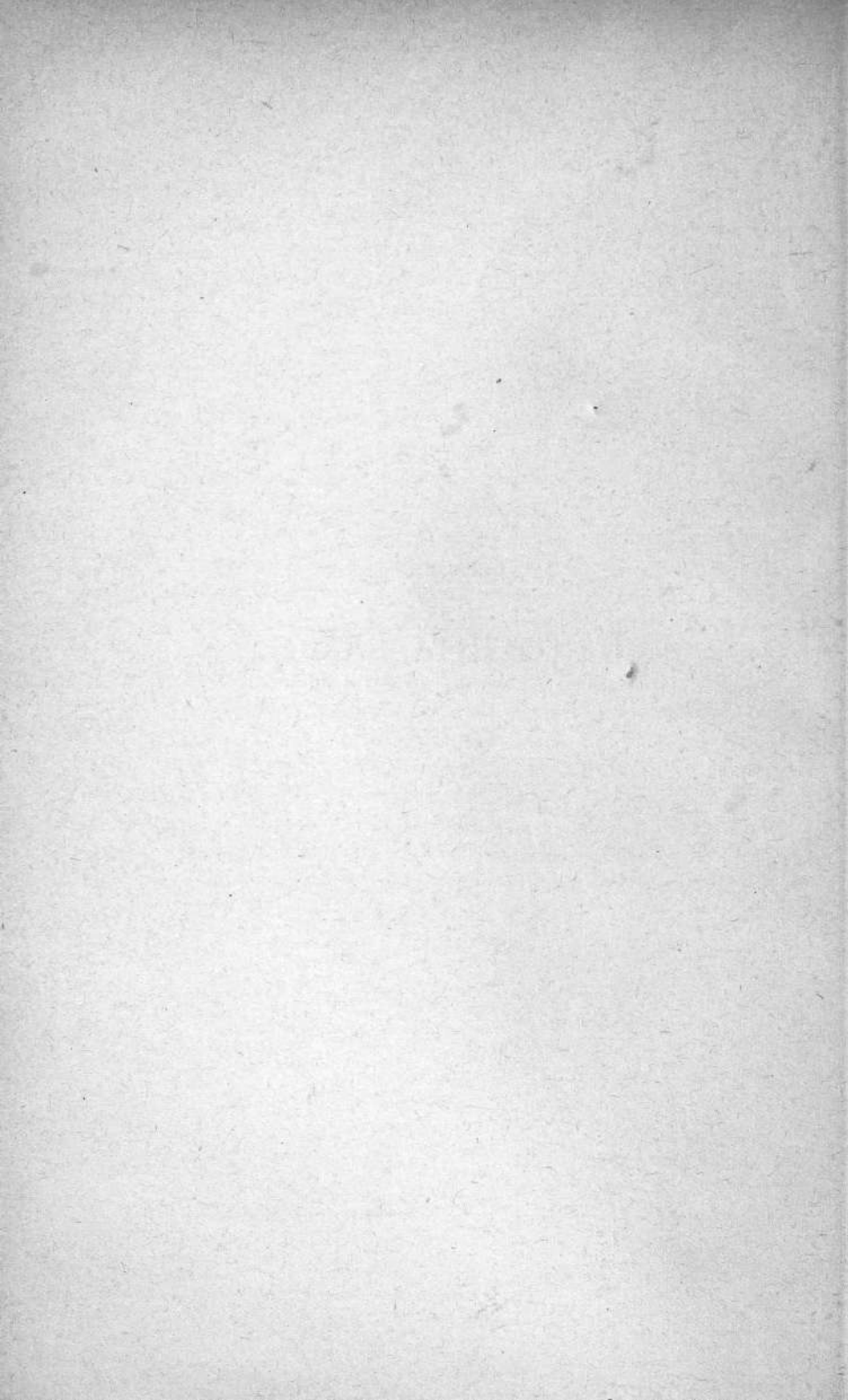
con trepido raccoglimento sì che essi stessi ci parlino e svelino il loro pensiero; il giudizio poi più che essere imposto dalla riflessione individuale, dovrà rampollare spontaneo dalla viva intuizione dell'oggetto e dalla sua efficienza nei rapporti universali della storia. L'ideale nostro dev'essere quello di porre il lettore in comunicazione immediata coi grandi pensatori. Che nello stesso tempo la nostra indagine rechi seco un personale convincimento e riposi su una propria filosofia della storia, lo avvertirà facilmente ognuno che abbia consuetudine con siffatte questioni.

Altre difficoltà possono nascere dal rapporto con la ricerca erudita e specializzata. In sè questa non ha veramente nessuna ragione di disaccordo. Perocchè l'estensione delle ricerche speciali fa sentire sempre più il bisogno del suo complemento per via dei lavori sintetici, e questi ultimi, alla lor volta, possono largamente giovarsi dei risultati di quelle. Tutto ciò che si è positivamente guadagnato a questo riguardo, sia col meglio determinare il rapporto dei pensatori con l'ambiente storico-sociale, sia con lo sciogliere abilmente nelle singole fila la trama del loro pensiero, può senza dubbio contribuire a rendere anche la visione generale più penetrante e più chiara. Il conflitto sorge necessariamente allorquando la ricerca speciale non vuol tollerare altro lavoro all'infuori del suo, e presume di comprendere tutto coi suoi mezzi e di spiegare i più eccelsi valori della mente con la efficienza combinata di piccole forze. Ma ciò che veramente fa grande il genio è la spontaneità creatrice che trascende gli elementi storici formatori, è l'unità ineffabile che dalle sue profondità misteriose irradia una nuova luce ed una nuova vita; or questa si disvela solo alla mente che ricrea in sè stessa l'opera del genio, non alla pura erudizione ed alla critica. La quale può anzi precludere la via ad una verace intelligenza dell'oggetto, frapponendo tra esso e la mente un ingombro di presuntuose cianfrusaglie, che impediscono la vista dell'insieme. Non prenda dunque l'accessorio il posto del principale, nè quello ch'è semplice mezzo sia elevato a dignità di fine: guardiamoci bene dal perdere le idee per i dati e lo spirito per i documenti.

Così il nostro lavoro deve cercare la sua via attraverso a molte cautele e circospezioni. Ma le difficoltà non debbono distoglierci da esso nè scemarne in alcun modo la gioia. Di fronte a tutti i dubbî, le visioni della vita tramandateci dai grandi pensatori conservano tutto il loro fascino ed il loro valore. Dall'opera di

quei grandi spiriti parla a noi con forza invincibile una profonda aspirazione al vero ed al bene; nello stesso tempo i frutti in cui si è concentrata questa aspirazione illuminata respirano una virtù misteriosa che quasi per incanto rasserena e fortifica; anche in ciò che non si accorda con le nostre convinzioni, rimane il pregio indistruttibile che accompagna la vigorosa spontaneità creatrice e la chiarezza luminosa del pensiero formatore. Con questi spiriti magni ci mettono in continua relazione le esigenze della cultura e ad essi si connette in mille varie guise la nostra attività. Tuttavia il loro intimo essere ci rimane il più delle volte straniero; manca tra loro e noi un caldo rapporto personale; le divine forme del Pantheon, a cui guardiamo sol dall'esterno, non scendono dai loro sublimi piedestalli, per condividere i nostri affanni e le nostre pene; ed anche tra loro sembra spezzato ogni vincolo d'un'azione comune. Ma se noi discendiamo alle radici di quest'azione e penetriamo nelle profondità dell'anima, onde l'opera stessa rampolla come svolgimento e affermazione del lor proprio essere, tutto cambia aspetto: i freddi volti acquistano calore e vita e cominciano a parlarci: sulle lor fronti illuminate di pensiero balenano gli stessi problemi dai quali dipende il nostro bene e il nostro male. Nello stesso tempo ci si rende manifesto ciò che unisce internamente le loro anime eroiche e tutti ci si rivelano artefici di una grande opera comune: innalzare un edificio spirituale nel regno umano, conquistare alla nostra esistenza un'anima e una ragione. Allora cade anche l'ultimo velario e noi entriamo in quel pantheon come nel mondo che è nostro, come nella patria dello spirito.

PARTE PRIMA

L'ANTICHITÀ GRECA

A. — I pensatori dell'età classica.

1. — Osservazioni preliminari sul carattere e sullo svolgimento dello spirito greco.

Nel momento di premettere all'esposizione dei pensatori greci alcune osservazioni sul carattere e sullo svolgimento del pensiero greco, noi vediamo benissimo le difficoltà che, allo stato attuale delle ricerche, quest'impresa ci presenta. Il metodo storico si è da non molto impadronito di questo campo e la sua ricerca imparziale, ampia, mobilissima, ha introdotto una concezione nuova della civiltà classica. Caduta è quell'ortodossia del classicismo che compendiava tutta l'antichità in un unico tipo di coltura e contrapponeva questo tipo idealizzato e stilizzato, come qualche cosa di inarrivabile e d'inafferrabile, alle età posteriori; caduta è la recisa opposizione fra « antichi » e « moderni » e con essa la tendenza ad attribuire ai primi le perfezioni di cui nei secondi si lamentava la mancanza. Questo classicismo era troppo angusto, in quanto restringeva tutta la vita greca ad un sol punto culminante ; era troppo rigido in quanto invece di comprendere questo culmine nel suo divenire, si limitava ad ammirarlo come un'opera meravigliosa del caso ; di più minacciava di riuscire ingiusto di fronte alle personalità geniali, in quanto inclinava a considerare la loro attività creatrice come la manifestazione d'un carattere etnico e in più d'un caso riguardava come effetto di un tale carattere ciò che in verità era una reazione ad esso, affermata solo a prezzo di durissime lotte. Non può quindi non giovare ad un più equo apprezzamento dei grandi pensatori il fatto che il metodo storico ci ha insegnato ad indagare più profondamente il divenire storico con le sue condizioni ed i suoi ostacoli, a studiare la ricchezza delle manifestazioni con le loro opposizioni e le loro lotte, a penetrare le interne trasformazioni delle varie età, a rintracciare la presenza di elementi cosidetti moderni nella vita antica, rendendoci

così più trasparente il tutto e sostituendo al rigido criterio assoluto d'un tempo un criterio più relativo.

Ma d'altra parte il nostro oggetto è anche esposto così a tutti i pericoli d'una trattazione puramente storica. Con la sua cura minuziosa di tutte le manifestazioni individuali, questa mette facilmente in seconda linea la ricerca dei caratteri generali ; la sua preoccupazione di essere giusta verso ogni manifestazione conduce facilmente ad equiparare i grandi ai piccoli ; anzi un troppo esclusivo rispetto di questa concezione può far sorgere il dubbio se un'età possa avere qualche efficacia oltre il suo tempo, se un secolo possa ancora essere qualche cosa per un altro. Ora questo annullerebbe quel valore culturale dell'antichità, a cui pure noi tanto teniamo. Forza ci è quindi opporre ad un tal relativismo che, se anche l'antico concetto della classicità è caduto, non perciò ci bisogna rinunciare a comprenderla in un tipo, in un concetto generale. Perchè legittimo, anzi necessario è un tal concetto generale dappertutto dove attraverso alle accidentalità e deficienze umane si rivela una particolare sintesi spirituale, un tipo di vita spirituale e così una verità superiore al tempo ; senza di che la storia intera non sarebbe che un caos e la ricerca storica senza alcun valore per i fini supremi dello spirito: ora attraverso l'evoluzione dello spirito greco noi crediamo di vedere la presenza di questi tipi, più che presso qualunque altro popolo. Ancora crediamo noi che quand'anche la concezione della forma caratteristica della cultura classica debba uscire dai suoi confini troppo angusti e riconoscere la legittimità di numerose altre manifestazioni, non perciò essa ha bisogno di sparire interamente; ciò vuol dire solo che essa si è ritratta più in alto. Come noi tedeschi nel complesso della nostra storia riconosciamo l'azione d'una forma dello spirito, che, poco visibile nella vita ordinaria, chiaramente si manifesta nelle vette più alte della vita spirituale e congiunge fra loro i secoli ed in sè accoglie le opposizioni più recise, così dobbiamo qui chiederci quali siano i caratteri generali dello spirito greco, ricercare attraverso alle variazioni, alle trasformazioni, alle lotte particolari il tipo unico che tutte le abbraccia, per giudicare poi da questo punto di vista del valore dei singoli. Ricordiamo qui di questi caratteri alcuni che hanno per lo svolgimento del pensiero un'importanza particolare. Non dimentichiamo però nello stesso tempo che questi caratteri non si riferiscono a tutta la vita

greca nel suo complesso, ma si esplicano chiaramente solo nelle alte regioni dello spirito e che, più che ai singoli individui, essi appartengono alla spiritualità collettiva.

Il carattere che più risalta nella vita greca è la energia della vita, la tendenza a svolgere tutte le forze, la gioia dell'azione e della creazione. L'attività non ha bisogno di nessun premio che la solleciti: essa trova in sè medesima stimolo e appagamento. Essere costantemente attivi di fronte alle cose: questo fu sempre il cardine della saggezza greca. Ma, a malgrado di questa sua mobilità, l'azione non abbandona qui il terreno positivo del mondo reale; essa non s'illude di poter creare le cose col suo proprio movimento, ma riconosce a queste una lor propria natura e tutti i suoi sforzi tendono a stabilire tra sè e le cose una feconda reciprocità d'azione sì da formare lo spirito sulle cose e le cose secondo lo spirito. In queste condizioni è naturale che lo spirito sia poco inclinato a ripiegarsi su sè stesso, ad osservare il suo stato interiore, e che, quando ciò avviene, avvenga solo per l'urto dell'esperienza e per le difficoltà in cui s'incontra. Ma anche allora lo spirito va subito in cerca di un nuovo mondo, di un nuovo ordine di cose, della cui ampiezza e verità esso possa nuovamente godere. Quindi non tormentoso bisogno di approfondire, non sognante lavorio di puro sentimento: l'intima disposizione si conforma e si adatta all'azione. Ora, se l'azione così strettamente si congiunge alle cose, esse da una parte verranno ad arricchire il nostro essere, dall'altra riceveranno l'impronta del nostro carattere spirituale. Ed infatti il pensiero greco anima tutto ciò che lo circonda e su tutto getta un riflesso di vita umana. Ma poichè non sopprime il carattere proprio delle cose, queste reagiscono e rendono la vita più alta, più luminosa e più bella. Ond'è che la personificazione della vita ambiente presso i Greci ci appare di gran lunga più nobile e feconda che presso gli altri popoli: l'umano, col rispecchiarsi nel mondo, si purifica e si libera dalle asperità della natura primitiva.

L'attività è altresì il più sicuro baluardo, la migliore arma nei pericoli e nelle necessità della nostra esistenza. Qualunque sia la sorte, il greco si mantiene attivo di fronte ad essa; in ogni evento egli vuol spiegare la sua forza, anche al dolore vuol strappare così un senso e una ragione. La lotta per la vita è affrontata animosamente; in questa lotta a viso aperto si tempra l'umana energia e l'anima acquista una virtù che la innalza di

sopra al mondo. Ciò non significa prendere leggermente il lato tenebroso e triste delle cose, nè vuol dire trarsi d'impaccio con un comodo ottimismo. Lo spirito greco ben conobbe le miserie, i dolori ed i dubbi dell'esistenza umana ; per far fronte agli ostacoli esso dovette operare continuamente sempre nuovi e sempre maggiori cambiamenti in sè e nelle cose ; per trovare un solido terreno all'attività dovette sempre più ritrarsi nel regno dell'interiorità pura. Ma in questa resistenza esso seppe fino all'ultimo ritrovare la sua via: da questa condotta attiva attinse sempre nuovo coraggio, e, per quanto vedesse dinanzi a sè oscurarsi il mondo sensibile, mai non cessò di riconoscere la ragione che sta a fondamento del tutto. Errano quindi coloro che confondono i caratteri dello spirito greco con quelli dello spirito indiano, e chiamano pessimisti i Greci. Imperocchè pessimista non è senz'altro chi sente profondamente il dolore della vita, ma sol chi si arrende al dolore e depone di fronte ad esso ogni arma. Or questo non fecero certamente i Greci.

Quell'attività medesima in cui lo spirito greco trovò il suo fermo appoggio, trasfonde egualmente in ogni sua creazione l'attività e la vita. Come esseri viventi, come individui aventi un'anima propria appariscono qui le associazioni umane, lo Stato sopratutto ; anche per le opere dell'arte greca nulla è più caratteristico che questa penetrazione di spiritualità e di vita. Dall'insieme dell'opera ai minimi elementi, tutto palpita e vive, anche ciò che altrove sembra rigido e morto.

Se tale è rispetto alle cose la disposizione dello spirito greco, si può agevolmente prevedere che esso renderà giustizia alla ricchezza del reale, svolgendo in pari tempo in sè medesimo una grande varietà di forme e di attitudini. E veramente noi vediamo all'atto la cultura greca spaziare, con meravigliosa universalità, per tutti i campi raccogliendo tutte le esperienze, rispettando tutte le particolarità. Le vie per sè più disparate vengono qui abbracciate con pari ardore ed energia ; tutti gli indirizzi principali dello svolgimento posteriore della coltura fino al tempo presente, si trovano qui in germe. Chi lo contesta e non riconosce ai Greci una loro propria grandezza, sia nella religione o nel diritto, nelle scienze positive o nelle invenzioni tecniche, o misura le loro produzioni con criterî estranei, o si ferma ad una sola epoca, quella che sola vien chiamata classica. Spesso invero troppo esclusivamente i moderni si arrestano a quella che potrà

essere la gloria più grande, ma non è certo la sola: voglio dire la forza della sintesi, la composizione artistica dell'insieme. Anche nell'osservazione paziente, nell'analisi acuta, nella critica minuta dei particolari furono grandi i Greci; e questo è pur uno dei tratti essenziali del loro carattere.

Data questa multiforme versatilità dello spirito greco, si comprende come esso non si senta mai angustiato nè oppresso dalla natura particolare dei singoli campi della sua attività; ma si possa, spaziando arditamente e liberamente, prendere da ogni parte e avvalorarsi delle più svariate esperienze. Di qui una singolare ricchezza di contenuto nella storia di quel popolo; di qui la possibilità di prendere sempre nuove forme e nuove direzioni senza romperla col proprio carattere e senza distruggere l'armoniosa unità dell'insieme. Nel concetto istesso dei Greci ciò che sopra tutto li distingueva dai barbari era l'ampiezza e la libertà della loro vita.

Alla libertà si accoppia naturalmente la chiarezza. Tutto ciò che in qualsiasi modo tocca e commuove l'uomo, sia che venga dall'esterno o sorga dall'interno, deve raggiungere una trasparenza perfetta. Sol quando è dissipata ogni oscurità dell'origine e l'oggetto si presenta in piena luce al nostro sguardo, allora soltanto può dirsi entrato nella nostra vita e acquisito dalla nostra attività.

Se non che il bisogno di chiarezza genera due tendenze, le quali ad un tempo si completano e si combattono, si richiamano vicendevolmente e si sfuggono; la tendenza scientifica, logica, e la tendenza artistica, plastica.

Da un lato un impulso potente a penetrare ed intendere, a fugare tutte le ombre con la forza del pensiero. Si vuol vincere la dispersione del dato empirico, concatenare tra loro tutti i fenomeni, ricondurre a un fondo comune le varie manifestazioni della vita, discernere le entità persistenti di mezzo alla vicenda e al perpetuo cangiare delle cose. Questa tendenza incomincia molto prima della scienza; già le più antiche manifestazioni letterarie contengono, benchè velata, l'idea di un ordine universale, la negazione dell'arbitrio incerto e cieco. Ma l'aspirazione logica non può salire a forma e dignità di scienza, senza che insieme la imagine del mondo non trapassi dal visibile all'invisibile; il pensiero nel progresso della sua indipendenza acquista tale coscienza della propria forza da

fidare unicamente nelle sue proprie leggi e da sacrificare al suo bisogno di una realtà più vera tutto quanto il mondo sensibile riducendolo a non essere più che un fenomeno, una mera parvenza. Così i Greci divengono i creatori della metafisica; tutto il loro pensiero è nelle sue sorgenti profonde ispirato ad un vivo senso metafisico, tutte le loro opere e le loro creazioni sono penetrate da un'onda potente di pensiero. Anche nella vita individuale dello spirito questo introduce un bisogno grande di perspicuità e chiarezza; ciò di cui non si può render ragione è stimato di minor pregio; una lucida consapevolezza deve accompagnare e penetrare ogni atto dell'uomo. Di questo passo la sapienza diviene nella vita la forza decisiva; ogni bene è fatto dipendere dalla retta cognizione del bene e il male diventa un mancamento intellettuale, un errore di giudizio.

Ma al dominio assoluto del pensiero e al tentativo di trasmutare l'esistenza in un mondo di puri concetti contrasta un'altra tendenza, il bisogno dell'intuizione sensibile e della creazione artistica. Non basta al Greco di comprendere; egli vuol anche contemplare, possedere l'oggetto nella sua totalità fissato in una immagine sensibile; al pensiero rigoroso si accoppia l'alata fantasia obbediente per altro anch'essa alla legge della misura, dell'ordine, dell'armonia. Tutto aspira qui a venir espresso in forma ben definita ed in stile sicuro; ogni figura riceve i suoi contorni precisi e le sue esatte sfumature, tutti i rapporti vengono ben ponderati e fissati; ogni particolare pone un limite e lo riceve. Così, di grado in grado, il mondo si trasfigura, il caos primitivo diventa cosmo, dal quale ogni deformità e dissonanza convien che sia bandita. L'occhio sopratutto vuol essere appagato; la visione sola coglie il fiore della bellezza e conduce al più alto grado della vita. Una così fatta disposizione dello spirito non tollera verun distacco tra l'interno e l'esterno nè può accontentarsi di sentimenti indistinti o di figurazioni simboliche; l'espressione per essa non è un'aggiunta posteriore, ma sì l'indispensabile complemento dell'essere.

Questo desiderio d'intuizione immediata riconduce sempre l'operosità dello spirito al mondo dell'esperienza; la molteplicità delle cose, che minaccia di vanire al pensiero dinanzi alla agognata unità, riafferma qui il suo perpetuo diritto: il vero si illumina di bellezza. Nella unione del vero col bello, nella plastica espressione delle forze spirituali sta l'opera più emi-

nente dello spirito greco. In virtù di questa unione l'amore del vero non corre il rischio di smarrirsi fuori del mondo pei regni senza traccia dell'incommensurabile, e, d'altro canto, la creazione artistica svolge un contenuto profondo e non degenera in strumento di mero diletto. Dal reciproco influsso delle due tendenze derivano al tutto un vivo movimento interiore ed un'inesauribile freschezza di vita.

Già in questi pochi tratti si rivela una grande singolarità di natura; essa abbraccia anche l'opera dei filosofi e la formazione delle concezioni generali intorno alla vita. Ma le concezioni di carattere filosofico incominciano assai tardi, e quando esse compariscono è già avanzato il lavoro spirituale e il processo d'interna liberazione. Pur troppo un'oscurità profonda avvolge il movimento delle idee nei secoli VIII e VII, onde non è possibile seguire più da vicino il primo prodursi e crescer del nuovo pensiero; ma nel secolo VI è già manifesto il suo svolgimento e nel V la vittoria è decisa. Lo spirito di libertà e di penetrazione si è ormai impossessato di tutte le sfere della vita.

Così anzitutto nella religione. I vecchi dèi rimangono sì in onore, ma la critica non risparmia la loro immagine tradizionale. Molte cose ripugnano ormai a un senso morale più raffinato; a questo riguardo non si rifugge da aperti contrasti, ma nello stesso tempo più sommessamente, forse senza che se ne abbia piena coscienza, si compie una riduzione in senso spirituale e morale. In pari tempo cresce il bisogno di unità: la moltitudine degli dèi non scompare, ma non è più solo una coesistenza di forme separate; e attraverso la molteplicità balena l'unità dell'Essere unico.

Nello stesso tempo appaiono i germi di nuovi svolgimenti in diversa, anzi opposta direzione. Dalla investigazione scientifica del mondo scaturisce un indirizzo panteistico, il concetto di una vita universale, di una divinità impersonale, dalla quale anche l'anima umana proviene e a cui ritorna dopo compiuto il breve corso dell'esistenza terrena. All'incontro, dal sentimento più profondo delle ingiustizie terrene, dalla preoccupazione circa il proprio bene e la propria felicità sorge una aspirazione potente verso l'al di là, onde la distinzione dell'anima dal corpo, la fede in una immortalità personale e la speranza di una vita migliore nell'al di là. Così gli Orfici ed Pitagorici.

Parimente, anche la vita etica guadagna in autonomia ed interiorità ; in particolare l'idea della misura morale acquista importanza e dà un appoggio al sentimento, una norma all'operare. Una benefica influenza nel campo morale ed un potente eccitamento ad approfondire la vita dello spirito viene dalla poesia, più e meglio che dalla riflessione degli gnomici.

L'inspirazione lirica ingenera tutto un mondo di sentimenti ed esalta la coscienza del soggetto ; l'amore, l'Eros, trova espressione nell'arte plastica come nella poesia. Ma quanto più interna e commossa diviene la vita, tanto più ardui i problemi, tanto più acuto e profondo il senso delle contradizioni dell'umana esistenza. Il dramma affronta questi problemi e tira a suo modo la somma dell'umano destino. Prima che la filosofia cercasse di dare un fondamento razionale alla vita, i poeti furono maestri di sapienza, intermediarî fra le antiche tradizioni ed il nuovo pensiero.

Anche le trasformazioni politiche si ripercuotono sulle condizioni generali della vita umana. Il progresso della democrazia eccita gli individui a spiegare e porre in opera tutte le loro forze; si moltiplicano i contatti, si fa più rapido il processo vitale. Non è più possibile accettare gli antichi ordinamenti senz'altro come cosa naturale ; si raccolgono e insieme si adattano ai presenti bisogni le vecchie leggi, onde sorgono problemi generali, s'incomincia a chieder ragione di ciò che è, a far confronti con le istituzioni di altri Stati, a tentare con la teoria nuove vie, Così molte cose si trasformano e un libero campo si apre all'esame critico e alla discussione. In pari tempo la vita si allarga anche esteriormente per l'incremento del traffico e dei commerci e sopratutto per la fondazione di colonie, le quali fioriscono anche specialmente mercè il contatto con culture straniere. Non per caso la filosofia ebbe principio nelle colonie.

Insieme con la vita muta anche l'aspetto del mondo. La filosofia, la quale presso i Greci non muove dall'uomo e dalla sua sorte, ma sibbene dalla contemplazione del tutto, vuol spiegarsi il mondo, per via naturale, nei suoi rapporti interiori e fa capo a una sostanza immutabile o ad un ordine costante di relazioni. A ciò convien ch'essa sacrifichi la prima impressione e l'immagine spontanea delle cose ; ma, con sicuro senso dell'essenziale, essa ricostruisce il mondo in disegni, la cui geniale semplicità desta sempre nuova ammirazione. Più che per diretti

assalti il pensiero greco sorpassa definitivamente la mitologia con la creazione d'una concezione scientifica della realtà.

La tendenza a cercare nelle cose una connessione naturale è ancor rafforzata dall'astronomia. La quale dimostrando l'esatta regolarità dei movimenti degli astri, scoprendo gli ordini costanti della compagine del mondo e componendo il tutto in un cosmo, toglie al divino ogni arbitrio e pone sopra ogni cosa l'impero di una legge. Più e meglio di ogni portento l'ordine e l'armonia delle cose annunziano nel mondo una suprema ragione moderatrice. Nè solo nelle cose grandi si manifesta questo divino governo della ragione, ma discende fino alle cose più piccole e quasi impercettibili e tutto regge con numero e misura, come appare in mirabil guisa dalla scoperta dei rapporti matematici dei toni musicali. Una grande influenza sulla concezione del mondo esercita anche la medicina. Non soltanto sul suo proprio terreno l'osservazione dell'uomo la conduce ad una più precisa investigazione dei rapporti causali; essa contribuisce a chiarire il concetto causale in genere, rivela la stretta congiunzione dell'uomo con la natura, ravvisa in esso un'imagine del tutto, un microcosmo che in sè contiene tutte le essenze e le energie fondamentali dell'universo.

Finalmente anche alla vita e all'operare degli uomini si volge il lume della considerazione oggettiva. La storiografia ha appena trovata la sua indipendenza che già dispiega uno spirito critico, distingue e sceglie fra le tradizioni e, nel giudicare le umane sorti, diminuisce e pone sempre più in disparte l'azione del soprannaturale. Personalmente gli scrittori di storie possono ben conservare una pia reverenza per le potenze invisibili, ma l'opera loro è animata da una tendenza la quale porta a spiegare gli avvenimenti con la connessione di causa e effetto e ad annodare sempre più la sorte dell'uomo alle sue proprie azioni.

Il contemporaneo svolgimento di tutte queste tendenze offre uno spettacolo maraviglioso, non mai più visto nella storia del mondo. Con incomparabile forza e freschezza lo spirito umano si disviluppa qui dai sogni e dai timori della sua fanciullezza ed ascende sicuro a un'altezza di vita cosciente libera e virile; sempre più indipendente diviene l'interno, sempre più l'angustia del puramente umano cede innanzi ad una vita superiore in comunione col tutto. In cotale rivolgimento si desta e si

esalta nell'uomo il sentimento della sua forza; sorgono alte individualità ad affermare il loro carattere particolare, un travaglio spirituale affatica il mondo. Problemi generali si affacciano imperiosi e dominano il pensiero: dappertutto irrompe un bisogno irresistibile di chiarezza e di comprensione razionale delle cose, un rigoglioso incremento di lavoro intellettuale e di universale cultura.

Il sorgere del nuovo e il declinar dell'antico non par che porti sulle prime ad aspre rotture e a radicali rivolgimenti. Nell'avvalorarsi della sua propria potenza l'uomo non si è ancora staccato violentemente dalle cose e contrapposto ad esse, non ha ancora scosso gli ordinamenti comuni. Non era ancora giunto il tempo in cui l'io si erige pienamente indipendente e sfida baldanzoso tutto ciò che è non-io.

Ma questo tempo doveva venire e venne. L'invigorimento del soggetto prodotto da ogni grande moto spirituale finisce col generare negli spiriti agili ed eccitabili un sentimento di incondizionata superiorità e di assoluta autarchia. Per questa via il processo di liberazione spirituale conduce ad un illuminismo razionalistico, il quale fino a che manca un contrappeso, prende forme sempre più radicali. Il pensiero divien mera riflessione staccata dalla realtà, che non vuol riconoscere se non quel che entra nei suoi calcoli; così esso diventa una forza dissolvente e negatrice, un nemico mortale della tradizione storica. Imperocchè tutto ciò che dell'uso e costume antico vien tradotto dinanzi al suo tribunale, è già implicitamente giudicato e condannato. Quando nessuna edificazione corrisponde a questo processo distruggitore, la vita necessariamente si fa sempre più vuota e va incontro a una gravissima crisi.

Cotal piega dello spirito verso un radicale soggettivismo venne in Grecia dai sofisti. Dar di costoro giusto giudizio è assai difficile, già per questo che la loro figura ci è stata tramandata dal loro più risoluto avversario e le illazioni di questo possono facilmente esser prese per loro proprie affermazioni. Anzitutto convien tener presente che i sofisti non furono di professione pensatori e filosofi puri, sibbene maestri di ogni abilità per la vita pratica, per l'azione e per la parola. Essi volevan fare dei loro discepoli uomini capaci di guadagnarsi un posto e di operare nella società e sopratutto volevan farli superiori agli altri uomini rendendoli abili nelle arti della reto-

rica e della dialettica. Tutto ciò rispondeva a un bisogno del tempo e cooperò al risveglio e alla cultura degli spiriti. Ma, commisto al buono, molto c'era di dubbio valore e di addirittura cattivo. Imperocchè tutta l'azione dei sofisti porta in sè la convinzione che non ci sia una verità oggettiva e che non ci astringa alcun ordine superiore, ma che tutto riposi sulle opinioni e sulla volontà degli uomini. Così l'uomo diviene « la misura di tutte le cose ». Questa formula si può interpretare in vario modo e può valere anche come espressione di profonda sapienza. Ma in quell'ordine d'idee, dove ancor non si era sceverato ciò che nell'uomo è essenziale da ciò che è accidentale, nè l'idea dell'umano si era ancora innalzata sulle immediate parvenze individuali, essa voleva dir negazione di ogni norma universale, abbandono della verità al capriccio momentaneo e alle mutevoli inclinazioni degli uomini. Secondo il punto da cui si guarda, ogni cosa muta aspetto e può prendersi e giudicarsi in uno o in altro modo ; ciò che appare diritto può ben dimostrarsi torto e, viceversa, qualunque capriccio può ben valere come ragione. Così la vita si trasmuta più e più in utilità, diletto e gioco del solo soggetto, l'individuo non ha più nè freno nè ritegno ; chi ha per sè la forza può ridersi di tutte le leggi come di semplici posizioni umane, di una invenzione dei deboli, alla quale egli contrappone come vero diritto di natura la potenza e l'utilità del più forte. Così il bene cede all'utile, ogni valore divien relativo, in nulla il pensiero trova un fondamento sicuro, nè l'azione uno scopo che innalzi l'uomo sopra sè stesso e gl'imponga rispetto. Per certo, anche il relativismo ha un fondo di ragione ed ogni convinzione convien che in qualche modo si accomodi con esso. Ma, elevato a principio assoluto, esso diviene il nemico mortale di ogni grandezza e verità. La sua dialettica non lascia sussistere nulla di solido ; al suo volubil gioco ogni serietà della vita vanisce, ogni vista profonda si chiude ; e con tutta l'esaltazione soggettiva, con tutti i bei discorsi magnificanti la forza, sempre più si manifesta la mal celata mancanza di vera forza, la vacuità interna di tutto questo movimento ; il quale, in conclusione, finisce nella frivolezza. Or l'umanità, alla lunga, nulla così mal sopporta quanto la trattazione frivola delle questioni supreme relative alla sua felicità ed alla sua vita spirituale.

Se non che è più facile biasimare i sofisti che oltrepassarli.

Non è più possibile ritogliere al soggetto la libertà conquistata; tale conquista ha distrutto per sempre la forza persuasiva della pura autorità e della tradizione. Oltrepassare la sofistica si può soltanto con un progresso nuovo della vita interiore. Per questo è necessario che il soggetto discopra in sè stesso nuovi rapporti e nuovi ordini, che dal fondo dell'anima si levi un nuovo mondo, il quale liberi l'uomo dall'arbitrio e lo confermi e consolidi in sè medesimo. Questo fece la filosofia greca ; e ciò costituisce il suo più alto sforzo come il suo merito più grande.

Il nuovo movimento ebbe principio da Socrate. Esteriormente la sua opera somiglia tanto a quella dei sofisti, che il giudizio di molti contemporanei lo accomunò senz'altro con essi. Anch'egli raccoglie intorno a sè dei giovani che vuol ammaestrare per la vita, anch'egli riflette e ragiona e vuol che tutto si giustifichi dinanzi alla ragione, anche per lui l'uomo tiene il primo posto ; onde, a prima vista, egli sembra un fautore dell'illuminismo, come gli altri. Ma Socrate raggiunge un punto fermo dal quale prendono per lui nuova forma il pensiero e la vita. Alla sua perspicacia si schiude la profonda differenza tra le opinioni degli uomini così diverse e mutevoli e il pensiero scientifico coi suoi concetti. In questi appare qualcosa di costante, immutabile, universale, che avvince a sè la nostra mente e soggioga l'arbitrio. La vita tutta quanta si converte così in un còmpito. Poichè l'importante si è allora di saggiare al lume dei concetti tutto quel complesso di dati su cui si fonda la nostra esistenza, di bandirne ogni apparenza, di fondare sul vero tutta la nostra vita e la nostra azione. Ma contuttociò Socrate non arrivò a foggiarsi un sistema compiuto ; l'opera sua fu tutta una ricerca, un'infaticabile ricerca. Egli escogita sì metodi speciali per la scoperta e l'illustrazione dei concetti, ma non sa adoperarli che nella discussione ordinata con altri, cosicchè l'opera della sua vita diviene un continuo dialogo. Egli può restare vicino agli uomini perchè il suo pensiero è rivolto principalmente alla pratica e alla morale. Sforzandosi di fondare la vita sulla cognizione razionale, egli innalza il bene al di sopra della mera opinione e assorge ad un nuovo concetto della virtù. L'essenziale non è più qui l'azione esteriore ed il successo nella società, ma l'accordo con sè medesimo, la salute e l'armonia dell'anima. La vita intima acquista un'assoluta indipendenza ed un valore autonomo ; essa è così assorta e con-

centrata in sè stessa, che tutto ciò che appartiene al destino esteriore al paragone svanisce. Vero è che all'atto molto rimane d'imperfetto ed anche di mediocre e di piccino, che è in contrasto col carattere fondamentale della tendenza. Ma non per questo perde valore l'affermazione sua dell'autonomia spirituale, della libertà interiore, ed ogni imperfezione e disaccordo scompare dinanzi ad una vita con tanta fede e sincerità consacrata a quell'ideale e sopratutto dinanzi alla morte eroica che ne suggellò l'opera.

Un fondamento sicuro era posto, era aperta una nuova via, per la quale il pensiero filosofico greco doveva rapidamente salire con Platone all'apice della sua altezza.

2. — **Platone.**

a) Introduzione.

Tracciare la concezione platonica del mondo è forse la parte più difficile del nostro còmpito. Principalmente perchè la personalità incomparabile di cui l'opera sua è una manifestazione, abbraccia in sè impulsi profondamente diversi, anzi contrasti irreconciliabili. Platone è sopratutto il pensatore sovrano che penetra vittorioso attraverso ogni parvenza ed al di là di ogni imagine fino all'essenza soprasensibile delle cose e contrappone mondi a mondi, movendo come in facile gioco le masse più rigide, piegando ed accostando con maestria sovrana i contrapposti più tenaci. Ma questo pensatore è altresì un artista divino, sempre anelante verso la bellezza delle visioni e delle forme, la cui fantasia altamente inspirata circonda ed intesse di splendenti imagini l'opera del suo pensiero, un pensatore per cui il pensiero è anche creazione artistica. E nel pensiero e nell'arte si afferma una vigorosa personalità morale che tutto saggia ed affina ; per cui vero valore ha solo quello che giova a tutta l'anima, che conferma, purifica ed innalza. « Tutto l'oro sulla terra e sotto la terra non vale la virtù ». La coscienza delle connessioni invisibili e delle gravi responsabilità in cui l'agire umano si avvolge, conferisce all'opera di Platone una serietà profonda, anzi una specie di solennità misteriosa. Anche le tendenze di quel tempo verso un ravvivamento interiore della religione vi hanno la loro parte e si manifestano sì nella inspirazione, sì nel linguaggio.

L'incontro e il vicendevole avvalorarsi di così diversi impulsi nell'opera di quest'uomo dà ad essa una grandezza unica. Ma nello stesso tempo ne nascono viluppi e complicazioni che non è possibile sciogliere appieno. Ogni singolo aspetto è troppo autonomo per non venire spesso in contrasto con gli altri; donde molteplici arresti e intralciamenti e non frequenti incertezze nella direzione.

In tanta diversità di indirizzi è particolarmente penosa l'oscurità che regna circa la successione degli scritti platonici e la storia interna della sua personalità. Risaltano, è vero, assai chiaramente certe fasi principali; ma dove siano precisamente i punti di divisione e i passaggi, quale sia stato nei diversi tempi l'impulso preponderante, quale infine sia stata per Platone stesso la conclusione ultima del suo lungo lavoro, tutto ciò, non ostante indicibili sforzi degli studiosi, è ancor così poco sicuro che senza arrischiate congetture non si giunge ad alcun risultato. Noi dunque, volendo evitare ipotesi, ci atterremo principalmente a quelle opere nelle quali Platone ci appare come il creatore e propugnatore della dottrina delle idee. Imperocchè questa è la sua vera creazione più originale, e per mezzo di questa egli ha esercitato la sua più profonda azione sul pensiero umano.

b) La dottrina delle idee.

L'aspirazione platonica nasce da un profondo disaccordo, anzi da una completa rottura coll'ambiente sociale. Ciò che anzi tutto lo offende è la democrazia ateniese, è il contegno dei « molti », che senza serietà nè discernimento, secondo l'inclinazione e il capriccio del momento, decidono delle cose più importanti e col loro agitarsi clamoroso distolgono dai più alti fini le anime intente all'opera del loro perfezionamento. Ma nella mente del filosofo la miseria del suo tempo e del suo ambiente si converte in un problema di tutti i tempi. Ogni forma di attività umana che presuma di bastare a sè stessa senza rapporto ad un ordine superiore, gli appar manchevole e meschina: schiava di fuggevoli parvenze, non può offrire se non un'ombra di virtù e di felicità, che nel compiacimento di sè stessa appare ancor più spregevole. Così il pensatore si stacca dal piccolo mondo umano e si volge verso una vita più alta, in armonia con le leggi della realtà stessa.

Ma questa nuova vita urta da principio in un ostacolo in apparenza invincibile. Il mondo sensibile era stato scosso e scomposto dall'analisi scientifica; sopratutto troppo chiaro appariva il perpetuo cangiamento e il perenne fluire di tutte le cose, perchè la vita e l'agire umano potessero trovare in esse un sicuro fondamento. Se il mondo sensibile è l'unica realtà, il volgersi dalle cose particolari al tutto non può in alcun modo consolidare la vita. Ma non può esserci un'altra realtà oltre e sopra l'insieme delle cose sensibili? La dottrina socratica del pensiero e dei concetti aveva aperto a questo riguardo un nuovo orizzonte. Di fronte alle instabili opinioni particolari si era riconosciuto nel concetto qualche cosa di costante e di universale, per Socrate, tuttavia, sol entro i confini della nostra sfera mentale. Ma Platone, conforme alla sua natura più portata verso le grandiose visioni cosmiche, fa qui un considerevole passo innanzi. Il concetto — egli pensa — non potrebbe esser vero se non avesse valore anche fuori dell'uomo e non corrispondesse ad una realtà nelle cose. Ciò si accorda col carattere del pensiero greco, il quale non stacca l'uomo dal mondo, ma ad esso strettamente lo congiunge e perciò considera tutto ciò che si trova nell'uomo come una partecipazione delle cose. La piccola vita presuppone la grande: non dal fuoco che è appo di noi si accende e si alimenta, secondo Platone, il fuoco del tutto, sibbene da questo derivano il mio e il tuo e quello di ogni vivente. Se pertanto siffatta relazione esiste fra noi e le cose e solo dal tutto prende l'anima il suo contenuto, sicura sarà l'illazione dal mondo in piccolo al mondo in grande. Or Platone non dubita che di fronte alla incerta opinione vi è un sapere costituito da solidi concetti; così anche nell'universo deve esistere sicuramente una realtà invisibile non soggetta a mutamento, un regno di grandezze ideali oltre il fluire perenne delle cose sensibili.

Per questa via egli giunge al punto essenziale della sua concezione filosofica, alla dottrina delle idee. La parola idea, in origine significante aspetto, imagine, figura e già adoperata in filosofia anche prima di Platone, acquista d'or innanzi un significato tecnico; essa serve ormai ad indicare ciò che corrisponde al concetto nel mondo delle cose, un essere in sè, eterno, immutabile, accessibile soltanto al pensiero. La dottrina delle idee dà consistenza e oggettività ai nostri concetti; un'ardita

fantasia logica li innalza oltre la sfera umana e li trasmuta in essenze sussistenti indipendentemente dal nostro pensiero. E questo mondo d'idee diventa per Platone l'anima di tutto il reale, sostegno del mondo che ci sta dinanzi agli occhi.

È un rivolgimento e una transvalutazione possente, di cui non si ha maggiore esempio nella storia dello spirito umano. Il mondo sensibile, già patria sicura dell'uomo, si attenua e si scolora come cosa lontana, e come primo, più certo e immediatamente presente diviene un mondo accessibile al solo pensiero. Non dalla forza dell'impressione sensibile, ma dalla trasparenza per il pensiero si misura ora la vicinanza e la conoscibilità delle cose. Questa realtà sensibile, distesa nello spazio, non può raccogliersi e tradursi in puri concetti, e perciò, sebbene visibile e palpabile, essa riman sempre avvolta in una specie di crepuscolo, laddove nelle idee tutto è luce e chiarezza. Per siffatto rivolgimento l'anima diventa il nostro essere verace ed il corpo è considerato qual veste esteriore, a noi straniera. Così anche la volontà deve esser mossa soltanto da beni soprasensibili.

La incondizionata supremazia del conoscere dà a questo spiritualismo un colorito speciale. Sol la conoscenza, l'occhio dello spirito per il mondo invisibile, conduce dalle fallaci apparenze dei sensi al regno dell'essere. Dallo svolgimento di questa vista intellettuale dipende tutto il senso e il valore della nostra vita, anzi in stretto senso essa deve costituire tutto il suo contenuto.

C'era in questo manifestamente il pericolo di una eccessiva unilateralità: l'aspirazione al soprasensibile e all'immutabile poteva portare a un distacco definitivo dalla pienezza e varietà del reale. Se non che in Platone all'esigenza d'un essere vero e sicuro si associa, non meno essenziale, il bisogno artistico, all'amore del vero l'amore della bellezza ; e l'uno e l'altro concorrono armonicamente nella dottrina delle idee. La invisibile essenza delle cose è bensì la forma pura, la forma che con forza suprema collega insieme la molteplicità, che permane in eterna giovinezza di fronte al nascere e al decadere dei singoli esseri e sempre nuovamente plasma gli oggetti dell'esperienza sensibile. Il filosofo ne riconosce l'attività, nell'ampia natura così come nell'interno dell'anima e nella costituzione dell'umana società ; per la prima volta la significazione universale della

forma viene fissata dal pensiero, il quale dà così un fondamento filosofico al culto artistico della forma che caratterizza il fiorire della cultura classica. Ma nello stesso tempo questa teoria apre la via ad un nuovo apprezzamento delle cose. La forma non solo è costante, ma anche bella ed attraente, l'essere verace è insieme il bene, l'essere esemplare, il mondo delle essenze è anche il mondo dei valori. Questa concezione dell'idea trasfigura l'aspetto della realtà sensibile ; però che essa diviene per tal modo una copia dell'eterno archetipo, costante richiamo ad esso ed incessante sforzo di ascensione.

Questa unione della verità e della bellezza implica una ferma fede nella immanenza e potenza della ragione. Dove ciò che è essenziale nelle cose appare insieme anche bello e buono, dove le cose tanto sembrano migliori quanto più partecipano dell'essere, è incontrastata la prevalenza del bene e la sua dominazione sul mondo. Non vi è posto qui per un male radicale nè per un peccato originale ; potrà esservi degradamento e deformazione, non però corruzione e pervertimento. Con ciò si nobilita e si giustifica l'impulso alla vita, e l'animo ne deriva anche in mezzo ai perigli e alle lotte una gioconda sicurezza.

Con tutto ciò che può avere di problematico, la dottrina platonica delle idee dischiude una grande verità, che mai più si potrà disconoscere. È l'affermazione di un regno della verità che trascende l'arbitrio umano, il convincimento che il vero valga non solo per il nostro assenso, ma indipendentemente da esso, in una sfera superiore ad ogni opinione e ad ogni umano potere. Senza tale convincimento non hanno sicuro fondamento nè la scienza nè la cultura ; solo una verità che abbia valore per sè stessa, può essere sorgente di leggi e di norme, che elevino, obbligandola, l'umana esistenza. È questa l'idea fondamentale dell'idealismo ; il quale così rimane per sempre associato al nome di Platone.

c) I beni della vita.

La morale platonica deriva immediatamente dalla dottrina delle idee ; i suoi tratti caratteristici possono compendiarsi in poche parole. Tutta la vita spirituale riposa sulla scienza e cade nel falso tosto che se ne allontana. Ma, nel suo svolgimento particolare, essa aspira a foggiarsi, come un'opera

d'arte, in un insieme ben proporzionato, in un sistema armonicamente ordinato. Così si congiungono e si compenetrano, vicendevolmente afforzandosi, le due principali tendenze della vita greca: la tendenza alla chiarezza intellettuale ed alla espressione plastica. Platone a questo riguardo segna l'apice in cui si assomma il lavoro spirituale del suo popolo. Ma di proprio e di nuovo egli pone in quell'opera il sentimento ispirato, la forza alta e pura di una personalità sovrana; nella verità e nella bellezza l'anima sua cerca in ultimo sempre il bene, ciò che nobilità e innalza tutto l'essere. Di qui sorgono all'opera sua nuovi impulsi e nuovi problemi.

Il governo della vita appartiene senza contrasto alla scienza, sulla penetrazione scientifica è fondata tutta l'attività spirituale; nessuna cosa ha schietto pregio ove non sia stata saggiata dal pensiero. Solo il sapere genera vera virtù; perchè esso soltanto ci libera dalle apparenze e dall'esteriorità della virtù volgare, dà all'azione virtuosa un solido fondamento nella natura propria dell'uomo e la innalza a dignità di libera azione umana. Ciò che comunemente si chiama virtù, ma che in realtà non si distingue gran fatto dalle destrezze del corpo, è più un prodotto del mezzo sociale, un frutto del costume e dell'abitudine che proposito ed opera personale. Sol la retta conoscenza conferisce autonomia al nostro essere ed al nostro operare.

Anche il bello deve immergersi nel pensiero per ivi purificarsi da ogni elemento volgare inteso a men nobile diletto. L'apice della bellezza si raggiunge con la liberazione da tutto ciò che è corporeo, con l'innalzamento a una sfera di pura spiritualità. « È — secondo l'espressione di Winckelmann — quasi uno spirito ricavato col fuoco dalla materia ». Così l'aspirazione greca alla bellezza si fa valere anche nella filosofia e diviene una forza anche per il sapere scientifico.

Da ciò l'opera del pensiero riceve nuovi e fecondissimi impulsi. Il severo amore della verità si veste di freschezza e di letizia e il mondo ideale, nonostante il distacco da ogni elemento sensibile, non si perde nella nebbia dell'indeterminazione. La conoscenza rimane anche qui intuizione di un oggetto permanente; sorge il concetto di una intuizione intellettiva che accoglie in sè e sviluppa un senso tutto greco della intuizione. Intuire, non significa qui apprendere passivamente un oggetto esteriore, sebbene un incontrarsi fecondo dell'attività nostra con

la cosa contemplata in un contatto vivente, per cui dall'una all'altra incessantemente si trasfonde la vita. Or ciò non sarebbe possibile senza una intima affinità di natura ; il nostro occhio deve essere di natura affine al sole per poter scorgere le cose nella sua luce, la nostra mente affine alle essenze eterne per poter contemplare l'eterno al lume delle idee.

Così la visione diventa sorella dell'amore, dell'Eros, del dio eternamente giovane. L'impulso alla produzione spirituale genera un ardente desiderio di viva comunione con l'essere affine, nella quale soltanto l'anima assetata di verità può raggiungere il suo fine e conquistare l'immortalità. Onde la ricerca diviene creazione spirituale ; lo spirito e la verità non ci si porgono come dati o cose già fatte, sibbene nascono dal contatto dei nostri sforzi con la ragione dell'universo. Con tale concetto della produzione spirituale l'arte s'innesta sulla ricerca scientifica ed un nodo indissolubile si stringe tra la verità e la bellezza.

E non meno che il bello anche il buono si lega e si intreccia con la investigazione del vero. La filosofia per Platone non è soltanto teoria, nel senso più tardi dato a questa parola, ma sforzo di tutto l'essere, innalzamento di tutto l'uomo dal regno delle apparenze a quello della verità, un destarsi dal profondo sonno della vita ordinaria, una purificazione dalle caligini del senso. La ricerca del vero nasce da un profondo bisogno della nostra anima non paga delle apparenze e desiderosa dell'essere vero. Anche in questo il buono ed il vero coincidono, che il sommo bene deve essere costante, e nulla di costante si manifesta nel mondo se non al sapere scientifico.

Ancor più intima è la congiunzione tra il buono e il bello. Nel concetto del bello Platone si addimostra vero figlio del suo popolo ; egli ci dà la formula filosofica del bello classico, che appunto in quel tempo era giunto al suo culmine. Il bello è qui sopratutto di natura plastica, esso esige una chiara distinzione del molteplice, un vigoroso svolgimento delle singole parti, una sintesi potente nell'unità dell'opera. Affinchè un tutto possa dirsi costituito, bisogna che le parti emergano distinte dalla indeterminazione primitiva, che ciascuna acquisti una funzione particolare e custodisca gelosamente rispetto alle altre i proprî confini ; quindi la varietà convien che si ordini in gradi e si componga in un tutto, la cui proporzione e armonia generino nobile e pura gioia. Quell'ordine non è in alcun modo imposto dal di fuori, sibbene prodotto dall'interno ; la forma

bella è il portato di un impulso vitale; l'opera d'arte è nella sua immobilità un organismo animato. Tale è il concetto del bello classico, un bello risultante da esatti rapporti e precise misure, da forme ben definite e chiare, ma nell'istesso tempo pieno di vita interiore.

E siffatta bellezza, a traverso ogni torbida apparenza, l'occhio che sa investigare la scopre così nell'ampio mondo come nella sfera umana; ordine e misura, proporzione e armonia risplendono per ogni dove, così dalla volta del cielo con l'invariabilità dei corpi celesti nel continuo movimento, come dalla interna compagine della natura, che Platone si rappresenta rigorosamente composta secondo rapporti matematici.

Ma ciò che fuori di noi è effetto largo e sicuro diviene per noi còmpito e azione; la più importante delle armonie è l'armonia della vita, un concetto di cui soltanto lo spirito ellenico sembra capace. Anche l'essere nostro, con la sua varietà d'impulsi, è dalla stessa natura indirizzato ad ordine e misura. Ma ad un equilibrio durevole e vitale non si arriva se non con l'azione nostra, la quale non può procedere che dalla retta conoscenza. Con l'aiuto di questa bisogna vincere il caos primitivo, svolgere in noi ogni potenza congenita, fissare esattamente a ciascuna i proprî confini e coordinare in ultimo tutte le funzioni in una ben composta unità di vita. Ogni indeterminazione deve essere bandita, ogni movimento ha il suo fine assegnato, nè le forze medesime possono accrescersi indefinitamente. Dove ognuno al suo posto compie l'ufficio suo, il tutto procede nel miglior modo, la vita si fa bella in sè stessa e piena di pura gioia. A tale convincimento corrisponde un particolare ideale nell'educazione. L'individuo non deve pretendere di formarsi per tutto e di far tutto, ma deve eleggere un fine ed a quello consacrare tutta la sua attività. Assai meglio è far bene una cosa sola che molte cose imperfettamente. Così un ideale aristocratico in aperto e consapevole contrasto con la tendenza democratica ad una educazione di tutti per tutto, ad una coltura quanto più possibile multilaterale e diffusa.

Attuandosi in questo modo per opera nostra l'armonia della vita, essa acquista una significazione morale, diventa la virtù della giustizia. Giusto invero è colui il quale attende alle cose proprie e dà a ciascuno il suo; colui che senza ingerirsi nella sfera altrui, tutto si consacra all'unico còmpito assegnatogli dalla natura e dalla sorte. Onde la giustizia non è altro in

fondo che l'armonia accolta dal nostro volere; in quanto tale, Platone, d'accordo col suo popolo, la considera come il centro della vita morale, come la virtù sovrana ed universale. Al di là poi della nostra esperienza, la giustizia agisce nell'ordinamento etico del mondo: al nostro operare corrisponderà in ultimo la nostra sorte; presto o tardi, in questa o in altra esistenza, il bene avrà il suo premio, il male la sua pena.

Se pertanto la virtù consiste nell'avvivare e foggiare armonicamente il proprio essere, la ricerca della stessa costituisce un indefesso lavoro sopra sè stesso, una liberazione del proprio io da ogni pressione dell'ambiente sociale. Se di tale pressione specialmente soffrono i popoli meridionali, non è tuttavia mancata ad essi, da Platone in poi, la più energica reazione in sovrane personalità. — Con quella crescente interiorità del dovere, l'essenziale diventa così non di piacere agli altri, ma a sè stesso, non di parer buono, ma di esserlo. Or come la vita, ora soltanto, per tale richiamo all'intima essenza, si fa autonoma e verace, così ad essa si schiude altresì il tesoro di una felicità incomparabilmente più alta, di una gioia più pura. Alla felicità non rinunzia la franca e vigorosa natura di Platone, ma egli non la cerca, come la moltitudine, negli eventi e nei successi esteriori. Il concetto suo d'una vita perfetta realizzantesi nell'interiorità gli permette di ricercarla nell'attività. Si tratta invero di vivificare tutta l'ampia sfera delle attività umane e di comporne in armonia la varietà. Da questo dipende interamente il successo o l'insuccesso della vita e in una con esso anche la nostra felicità. Imperocchè, secondo Platone, vi è una perfetta corrispondenza tra l'armonia o disarmonia, oggettivamente considerate, e il sentimento soggettivo dell'operante; lo stato reale dell'anima si esprime veracemente nella gioia e nel dolore; la giustizia, con la sua armonia, ingenera beatitudine, un appagamento che di gran lunga oltrepassa tutti i piaceri; la malvagità, all'incontro, con la sua disarmonia, ponendo in contrasto con sè medesima la nostra natura, è cagione d'indicibile tormento.

Questa indissolubile connessione dell'attività con la felicità costituisce l'apice della sapienza pratica di un popolo giocondamente operoso; fu questo l'ideale che la filosofia greca costantemente affermò fino all'ultimo respiro. Secondo questo concetto, la felicità è sì la naturale conseguenza, ma non il mo-

vente dell'azione; non c'è posto per i piccoli calcoli utilitari là dove il bene ha il suo valore in sè stesso, nella sua interna bellezza, la cui contemplazione letifica e rapisce la mente dell'uomo. Dare alla felicità questo interno fondamento significa altresì infrangere la potenza del destino sopra di noi. Nessuna miseria e avversità di cose esteriori può mutare uno stato che è opera nostra, chè anzi il contrasto vie più lo afforza e ci fa consapevoli della sua superiorità e sufficienza. Nonostante i favori della fortuna, il malvagio resta miserabile, anzi tanto più si accresce la sua miseria quanto più il male prende vigore dalla prosperità; ma al buono le contrarietà e i dolori servono a manifestare l'interno splendore della sua vita. Con tali intendimenti Platone abbozza una impressionante imagine del giusto che soffre ed è perseguitato fino alla morte, parendo ingiusto agli occhi degli uomini, ma la cui interna grandezza, in tanta iniquità della sorte, splende di fulgidissima luce; imagine la quale, mentre si avvicina esternamente al concetto cristiano, tanto più chiaramente fa sentire la profonda differenza delle due concezioni.

d) La negazione e la trasfigurazione del mondo.

Abbiamo veduto come un punto essenziale della concezione platonica fosse la distinzione fra due mondi: tra il regno della verità e l'esistenza empirica v'è un abisso, che anche il lavoro dei secoli non può colmare. Quanto più energicamente il pensatore insiste sul valore proprio e incomparabile dei beni spirituali, tanto più si conferma nel convincimento che essi costituiscono un mondo a sè opposto a questo mondo di minore verità e perfezione. Qual'è la conseguenza di una sì cruda separazione per il nostro operare? Possiam noi abbracciare i due mondi insieme o dobbiamo dedicarci unicamente a quello più alto? Quest'ultima sembra essere la giusta conclusione; imperocchè a qual pro dividere le nostre forze là dove tutte le reclama il mondo dell'essere, a qual pro occuparci delle cose transitorie dov'è aperta la via all'eterno, perchè fermarci alle copie pallide e scolorite, mentre possiam contemplare la pura luce degli eterni esemplari? In questo senso ci sospinge specialmente l'aspirazione platonica verso l'essere vero; di fronte alla sua eternità e semplicità il variopinto regno dei sensi diventa

parvenza fallace; quindi il còmpito supremo sarà di sciogliercí interamente da questa illusione e di rivolgere tutto il nostro amore e tutti i nostri sforzi all'essere verace. Onde un tipo di vita con spiccata tendenza ascetica.

Da quell'altezza appare evidente la vanità della vita in cui siamo immersi. Non solo essa è manchevole in questo o quello, ma falsa e corrotta tutta fino alle sue basi. Qui dove tutto si adatta alla bassezza del senso, nessuna gioia pura è possibile, ogni cosa più nobile si contamina e traligna; non all'essere, ma all'apparenza è indirizzata tutta l'attività umana, nessun bene costante si offre a noi nel perenne fluire dei fenomeni. Nella buia caverna del senso in cui siam confinati, il luminoso mondo della verità non proietta che delle ombre fuggitive. Se pertanto il pensiero ci mostra una via di liberazione da questo stato, non dovremo noi procedere in essa risolutamente, non dovremo staccarci con animo forte da tutto ciò che ci trattiene nel regno dell'illusione? Ci trattiene e c'incatena ciò che in esso è stimato un bene: la bellezza, la ricchezza, il vigore del corpo, la nobiltà dei natali, ecc.; cosicchè il vero amico della verità da tutto questo si deve liberare. L'anima nel corpo è come in un carcere, anzi in una tomba; e non può salvarsi che rinunziando ad ogni volontà e cupidigia, rendendosi superiore al dolore e alla paura; imperocchè questi affetti la tengono stretta al corpo e la ingannano facendole prender per vero il mondo delle apparenze sensibili. Ma l'anima non può deporre gli affetti finchè le vicende esteriori hanno sovr'essa influenza; ond'è necessario ch'essa si armi a questo riguardo di una suprema indifferenza e ponga la felicità unicamente nell'attività spirituale, cioè nel conoscimento della realtà essenziale. Tutti i colpi della sorte s'infrangono contro un'anima saggia e forte, la quale partecipa dei beni eterni. « Nella sventura il meglio è di starsene tranquilli e sereni, imperocchè in queste cose non è facile discernere il bene dal male, oltre che a nulla giova l'affliggersi, nè in genere le cose umane meritano grande attenzione ». Anche nei mali altrui non bisogna lasciarsi andare a femmineo compianto, ma prestare virile sostegno a chi è infermo, risollevar chi è caduto. Piena vittoria ottiene sol colui che oltrepassa ogni sensibilità e s'innalza eroicamente su tutto il mondo dei piaceri e dolori umani. Con tale distacco della vita dagli oggetti sensibili la morte perde ogni spavento, anzi di-

viene «una liberazione da tutti gli errori, dalle stoltezze, dalle paure, dalle selvagge passioni e da tutti gli altri mali che affliggono l'uomo». Sol all'anima sciolta dal corpo si apre intero il mistero della verità, perchè soltanto il puro può aver contatto col puro. Così la purificazione dagli elementi terreni, la preparazione alla morte diviene il còmpito principale della filosofia; la quale è come un destarsi da torbido sogno a perfetta chiarezza, un ritorno dell'anima da quest'esilio alla sua vera patria.

Ascetismo adunque in tutta l'estensione del termine. Senonchè quest'ascetismo platonico non è da confondersi con quello medioevale; però che in Platone la rinunzia riguarda soltanto l'esistenza sensibile, non il mondo in generale, e il sospirato eterno non è collocato fuori del mondo, come un oggetto di fiduciosa speranza, ma circonda anche in questa vita l'anima ad esso affine come un presente immediato; oltre che esso non è comunicato per grazia da una potenza superiore, ma conquistato dalla nostra propria attività.

Ma anche in questa forma l'ascetismo porta a una violenta rottura con la presente esistenza e con l'umanità. Solitario in altezze vertiginose se ne sta il pensatore ed uniforme diviene il suo mondo. Col distacco dai dolori e dalle gioie, dalle cure e dai doveri dell'umanità, l'esistenza minaccia di perdere ogni contenuto vitale e tutta la ricchezza delle cose di svanire nell'abisso di una nuda eternità.

In questa tendenza ascetica ben si manifesta sincero e conseguente il genio di Platone, ma non tutto Platone. Essa trova in altri elementi del suo genio un forte temperamento e una vera e propria reazione, come del resto sempre è accaduto in quei rappresentanti dello spirito ascetico, i quali non dimenticarono, nell'individuo, l'umanità. Poichè, se il pensatore solitario può giungere a sciogliersi totalmente dal mondo sensibile, il genere umano non può seguirlo in questa via, e già il solo pensiero dei fratelli doveva ricondurre Platone a quel mondo. Ma ciò che sul terreno indiano e spesso anche su quello cristiano è adattamento forzato, in Platone ha per sè anche una interna inclinazione; come greco e come amante, anzi primo teorico della bellezza, egli è avvinto con mille nodi a questa realtà e non può non trovare anche in essa qualche cosa di buono.

All'esaltamento dell'esistenza sensibile contribuisce principalmente la tendenza, tutta propria di Platone, a frammettere un anello di congiunzione tra lo spirituale ed il sensibile, tra l'essenziale e l'illusorio, tra l'eterno e l'effimero, salvando in tal modo la vita da una irrimediabile dissoluzione. Così tra il mondo dello spirito e la natura sensibile è mediatrice l'anima, la quale prende da quello le eterne verità e nell'ordine sensibile è il principio della vita; così nell'anima stessa, tra l'intelligenza e il senso c'è il potere dell'azione e nella conoscenza la giusta opinione sta in mezzo tra il sapere e l'ignoranza. Similmente anche nello stato e nella natura gli opposti sono collegati da gradi intermedî e tutta la varietà si dispone in una serie graduata. Perfino il bello diviene un termine di congiunzione tra la pura spiritualità e il mondo sensibile, però che l'ordine, la misura e l'armonia stringono insieme i due regni e fanno partecipare al divino anche le cose più basse. Anche il mondo dei sensi è bello, e, come tale, non può essere incondizionatamente respinto. L'Ente supremo, che non conosce invidia, lo ha foggiato quanto più possibile perfetto secondo l'eterno esemplare; sotto questo rispetto il mondo può ben esser chiamato « l'unigenito figlio di Dio ».

In quest'ordine di pensieri ha radice l'idea della mediazione e della graduazione gerarchica, la quale acquistò in seguito sì straordinaria influenza ed ancor la conserva ai nostri giorni. I suoi presupposti ed i suoi moventi sono manifesti in Platone. Un acuto e nei suoi ultimi termini insuperabile contrasto, e tutt'insieme un ardente desiderio di composizione, un bisogno imperioso di risolvere in qualche modo questo profondo dissidio; in che altro sperare fuorchè nell'azione di forze mediatrici? Così, di svolgimento in svolgimento, si giunse a quella concezione gerarchica dell'universo e del mondo umano, che è uno dei principali caratteri del neoplatonismo e del sistema teologico medioevale. Tale concezione, nella sua intima essenza, non è cristiana, ma platonica.

Ma in Platone l'unione dell'alto e del basso avviene non solo per una partecipazione dall'alto, sibbene anche in virtù di uno sforzo di ascensione del sensibile e dell'umano verso il divino. Nel seno di tutte le cose arde un vivo desiderio di divenire in qualche modo partecipi del bene eterno e, per esso e con esso, dell'immortalità; Eros, l'amore, non è che aspirazione all'im-

mortalità. Tale aspirazione giunge al suo culmine nella investigazione filosofica, la quale conduce ad una perfetta unione col vero e con l'eterno. Ma essa pervade, in un crescendo ascensivo, tutto l'universo e con gioia il pensatore contempla questa sublime scala dell'amore. Un confuso desiderio d'immortalità già si manifesta nella natura sensibile, nell'impulso degli esseri alla generazione, nel bisogno che ha ogni vivente di perpetuarsi, dopo la morte, nei suoi discendenti; immortalità vogliono gli eroi che si affaticano per la gloria, immortalità, con le loro opere, i poeti e i legislatori; alla creazione di valori eterni nel mutuo scambio delle anime mira l'amore dell'uomo per l'uomo, finchè in ultimo si raggiunge quella suprema vetta della contemplazione dove la mente umana si nutre della essenziale realtà. Onde l'amore è dipinto come una forza demoniaca che congiunge l'umano e il divino ed assoggetta a discordi tendenze la vita dello spirito. Esso è il figlio dell'abbondanza e della povertà perchè solo nella partecipazione agli altri dischiude i tesori dell'essere proprio; e ad un tempo ricchezza e bisogno, possesso e privazione. Per la maravigliosa descrizione di questo stato e di questa disposizione interiore, Platone può considerarsi come il primo rappresentante filosofico del romanticismo; qui egli s'immerge profondamente in quei contrasti della umana esistenza, sui quali tanto lo aveva innalzato il pensiero puro.

Per questo verso si accresce il valore della realtà immediata e la ricchezza della nostra vita. La conoscenza non costituisce ormai più il suo esclusivo contenuto, ma è come l'altezza sovrana che raggia in ogni dove luce intellettuale. L'inferiore acquista pregio come scala di cui noi uomini abbiamo bisogno per ascendere, poichè solo per gradi il nostro occhio può assuefarsi alla luce delle idee. Anche l'idea della giustizia e dell'armonia nobilita e transfigura gli elementi inferiori, facendoli entrare come parti d'un tutto e assegnando loro un cómpito speciale, la cui esecuzione è indispensabile alla perfezione dell'opera intera. Così nella nostra anima, così anche nello stato. Il male nasce quando, alterando l'ordine, l'inferiore pretende d'imporsi al superiore. Non il sensibile per sè è adunque riprovevole, ma soltanto la sua intemperanza.

A ciò corrisponde un diverso atteggiamento personale del filosofo rispetto alle cose umane, che egli non può ormai più

guardare freddamente dall'alto. All'incontro egli divide ora con simpatia profonda la sorte comune, ogni bene divien sua gioia, ogni male suo dolore. Onde un impulso potente a promuovere il bene e a combattere il male ; il pensatore sdegnoso diventa un riformatore ardito ed appassionato, escogita particolareggiati disegni per il miglioramento della condizione umana e non indietreggia dinanzi alla possibilità di profondi rivolgimenti. Mentre prima ogni sforzo era diretto a comprimere gli affetti, ora si afferma che nulla di buono può compiersi senza un nobile sdegno. Qui il pensatore appare un focoso combattente che gode e si esalta nella tensione della lotta, tanto più che, secondo la sua convinzione, una divina potenza incessantemente combatte con noi.

Così adunque la dottrina platonica contiene in sè la negazione, ma anche la transfigurazione del mondo. Ma anche questa per altro proviene dal mondo delle idee ; da questo discende tutto ciò che può esservi di razionale nella realtà immediata. Cosicchè la vita, nonostante la dualità sua, resta indirizzata a un unico fine ; il bene, dovunque sia, è sempre di natura spirituale, e la ragione deriva sempre dalla retta conoscenza. Certo, con questo non si appianano tutte le difficoltà, ed opposte correnti rimangono nella comune direzione fondamentale. Ma forse la colpa non è di Platone soltanto, forse il principio di siffatte contraddizioni deve cercarsi nella vita stessa e nella natura dell'uomo. Possiamo noi giungere alle sorgenti della vita originaria e libera, senza staccarci dall'esperienza immediata ? E d'altra parte possiamo noi svolgere quella vita senza far ritorno all'esperienza? Comunque sia, certo è che i pensatori i quali agirono più profondamente non furono quelli che s'elevarono subito verso un'unità, trincerandosi ivi contro tutte le complicazioni, ma all'incontro quelli nei quali le varie tendenze poterono svolgersi pienamente fino ai più forti contrasti ; chè da questo conflitto trasse nuovo alimento e nuove ragioni di progresso la vita. A questa classe di pensatori appartiene anche Platone.

e) La concezione della vita umana in generale.

Nella concezione generale della nostra esistenza convergono tutte le principali direzioni del pensiero platonico. Del contrasto fra i due mondi partecipa anche l'uomo, essendo egli o

più tosto sembrando composto di anima e di corpo. Però che in realtà il nostro io è costituito unicamente dall'anima, e il corpo non è che una veste esteriore. L'anima è partecipe del mondo delle eterne essenze e della pura bellezza, mentre il corpo ci trae in basso nel regno dei sensi assoggettandoci alle sue vicende. Dati questi concetti fondamentali, nessun dubbio può aversi circa l'immortalità dell'anima. Dove il centro della vita è oltre il divenire ed il tempo, oltre ogni legame con le cose, dove la immortalità è la qualità prima della vita spirituale, l'anima, ogni singola anima deve aver sua sede tra le sostanze eterne che costituiscono la realtà. L'anima non ha avuto principio e non può aver fine ; la congiunzione col corpo non rappresenta che un periodo della sua vita ed è conseguenza di una colpa, di una «caduta intellettuale» (Rohde) ; dagli effetti di questa colpa gravi e dure esperienze debbono liberarla e, sebbene dopo molteplici transmigrazioni a traverso altre forme corporee, ricondurla finalmente al mondo sovrasensibile.

Con lo svolgimento vigoroso di questa sua convinzione, Platone ha esercitato una influenza profonda sul genere umano. Una fede così salda nella immortalità dell'anima non gli venne certo dalle credenze comuni del suo tempo. Però che la vecchia concezione di una sopravvivenza delle ombre nell'Hades — fondamentalmente diversa da una vera immortalità — dominava ancora le menti, e per Socrate stesso l'immortalità era tuttora un problema. In certe sfere filosofico-religiose più ristrette quella fede aveva, è vero, già messo radici, ma Platone per il primo la fece centro di una visione ideale del mondo, dandole con questo una forza incomparabilmente maggiore.

Con questo è deciso qual dovrà essere l'indirizzo supremo della attività umana. Tutti i pensieri ormai si volgono all'intimo, alla liberazione e purificazione dell'anima immortale. La vita prende un carattere assolutamente spiritualistico ; e nello sforzo verso la verità tanto più è necessario all'uomo mettere in opera tutto sè stesso, in quanto il mondo dei corpi ne circonda con una falsa apparenza di verità, la nostra anima è quasi chiusa e sepolta, la nostra virtù conoscitiva indebolita e intorbidata dal senso. Si tratta quindi di un completo rivolgimento ; rompendola risolutamente con la sua condizione immediata, dalla caligine in cui trovasi immerso, l'uomo deve innalzare il suo occhio spirituale e tutto sè stesso alla luce della

verità. Il movimento della vita, come pure dell'educazione e della cultura, non può derivarsi dalla sola esperienza, nè il progresso nasce dal contatto dell'interno con l'esterno, ma tutto il lavoro umano è un meditare della coscienza sulla vera essenza dello spirito, un ritorno alla purezza originaria della nostra natura. Un fondo di spiritualità l'anima lo reca con sè in questa vita terrena come sua proprietà inalienabile. Onde la dottrina della reminiscenza e dei concetti innati, discutibile quanto si vuole nella forma particolare in cui vien presentata, ma inattaccabile nell'idea fondamentale, che la vera vita non può essere se non svolgimento della propria natura e che gli agenti esterni possono soltanto stimolare, non già creare l'attività spirituale. Voler procurare all'uomo la saggezza e la virtù col costume e con l'esercizio equivale, secondo Platone, a voler portare dal di fuori a un cieco il lume della vista. Tutto il conoscere, in conclusione, ci viene non dalla esperienza, ma dalla eterna natura dello spirito. « Le cose singole sono esempi che ci ricordano i concetti universali, non il reale a cui quei concetti si riferiscono » (ZELLER).

Con tale concezione dello scopo della vita si collegano strettamente certi giudizi sulla condotta reale degli uomini. Platone è persuaso che quella conversione all'essere verace avvenga realmente in alcuni individui ; egli è persuaso — è questo, del resto, un convincimento comune a tutti i pensatori greci — che la perfetta virtù si trovi anche nella sfera umana. Ma questi individui costituiscono rare eccezioni: la moltitudine resta attaccata al mondo inferiore e non ha alcun senso per il bene. Dinanzi al contrasto fra gli eccellenti ed i volgari si attenua il sentimento di una comunanza di problemi e di destini ; chè anzi una netta separazione tra nobile e volgare sembra indispensabile a tener alto nella sfera umana il nome del bene. E poichè si giunge ad affermare che la moltitudine, proclive com'è ai godimenti sensuali, si avvicina al viver bestiale, laddove il filosofo, nella contemplazione dell'eterno, conduce vita presso che divina, ogni legame tra i più e i pochi minaccia di spezzarsi e il genere umano di dividersi in due parti totalmente disgiunte. E ciò invero per sempre. Poichè manca qui ogni fede in un progresso spirituale e morale. Come nell'universo così anche nella umanità la proporzione del bene e del male è nel fondo invariabile ; l'elemento sensibile, radice di ogni deficienza morale, non può esser distrutto ; l'assoluto contrasto

tra senso e spirito, tra fugace divenire ed essere immutabile, non permette alcuna speranza che mai possa accrescersi il dominio della ragione. Con ciò non si nega il moto e il cangiamento nelle cose umane. Ma, d'accordo con pensatori più antichi, Platone lo spiega con l'ipotesi — verosimilmente derivata dalla astronomia e venuta dall'oriente — di periodi circolari, di grandi epoche cosmiche. Compiuto il loro corso, tutte le cose ritornano al primitivo punto di partenza per ripetere sempre da capo il medesimo circolo; il succedersi degli avvenimenti è una serie interminata di periodi perfettamente eguali. Quest'ordine costante nel cangiamento appare come un'immagine dell'eternità. Manca dunque il concetto di un vero e proprio processo storico con le sue prospettive e le sue speranze, e così anche ogni possibilità di appello dai mali del presente ad un migliore avvenire.

Cosicchè certi motivi, che sembrano naturali e indispensabili all'uomo moderno, non si trovano nella morale platonica. Ma essa è scevra altresì di parecchi dubbi e preoccupazioni nostre, e le deficienze della vita ordinaria hanno un largo compenso nella natura spirituale dell'uomo, congenere e compartecipe della divinità. Il saggio può assorgere dalla caligine delle cose umane ad una sfera di purissima luce. Purchè vi si adoperino tutte le forze, l'alto fine è raggiungibile. Per Platone, infatti, non esiste ancora abisso tra l'aspirazione intellettuale e la verità; egli non conosce gli errori della ricerca angosciosa; il pensiero che rettamente procede è, secondo lui, infallibile. E come un pensiero coraggioso e forte può giungere a scrutare tutta la profondità del reale, così può dominare tutte le azioni indirizzando la vita verso la ragione, può liberarci sicuramente dalle miserie della sfera inferiore. Anche qui la salute è sempre nell'attività; ma questa è un'attività che, anche nello slancio più eroico, si mantiene sempre composta e serena, però che ogni tendenza umana ha le sue sorgenti e la sua guida sicura nell'essere eterno e nella perfetta bellezza.

Seguiamo ora queste vedute nei varî dominî della vita.

f) Le singole sfere della vita.

α) *La Religione.*

Platone è una natura essenzialmente religiosa in quanto la attrazione del tutto sull'uomo, che domina ed informa l'opera

sua, è da lui riconosciuta con pieno convincimento e transmutata in sentimento immediato. Egli è ben penetrato dall'idea che uno « spirito sovrano » governa il tutto. Lo stesso suo linguaggio intessuto di espressioni tolte alla religione ed al culto denota quant'ei si sappia e si senta circondato dall'azione di una potenza divina ; il movimento dell'età sua verso un ravvivamento interiore della religione, se non proprio sulla sostanza delle sue dottrine, ha certo influito fortemente sulla loro forma. Ma la religione di Platone rimane pur sempre quella di un pensatore greco e tra lui e il Cristianesimo v'è un abisso. Perocchè nel greco la religione non è liberazione da un grave stato di miseria, non è il ristabilimento della turbata, anzi distrutta unità col Divino, non il conforto del debole e del misero. L'originario rapporto col Divino non è, nonostante tutti gli errori, così compromesso che non possa ogni momento essere riguadagnato dall'uomo con l'opera propria. In questo modo la religione accompagna anzi riempie di sè tutto il lavoro umano ; essa accresce il valore della vita ed intesse l'agire dell'uomo in una rete di rapporti invisibili. La coscienza di essere protetto e aiutato dalla Divinità nelle battaglie della vita, empie di profonda venerazione l'anima del pensatore. Ma questa religione non genera un mondo proprio e non costituisce quindi un particolare dominio di fronte al resto della vita. Nè vien da essa alcuna comunione di anime, nulla che somigli ad un rapporto personale ed implichi un radicale rinnovamento.

Non c'è adunque bisogno qui di una speciale rivelazione storica di contro alla manifestazione perenne del divino nell'universo e nella umana natura ; non c'è bisogno di una particolare dottrina religiosa, di una teologia ; con quella devozione si accorda benissimo la coscienza di una grande distanza di Dio dall'uomo. L'essere purissimo, immutabile non si degrada nella sfera impura del divenire sensibile ; sol per gradi intermedî il superiore può comunicarsi all'inferiore : Dio non si mescola con l'uomo. Onde il convincimento del filosofo : « trovare Iddio, il padre e l'artefice di tutte le cose, è difficile, e quando uno lo ha trovato, comunicarlo ad altri è impossibile ».

Questa religione dell'uomo attivo, sano e vigoroso segue nella particolare elaborazione la doppia corrente del pensiero platonico. Per il metafisico la stessa speculazione intellettuale è religione, anzi l'unica vera religione ; Dio è il nome dell'essere eterno, semplicissimo, onde proviene ogni unità e permanenza

e altresì ogni verità; egli è la misura di tutte le cose. Solo col volgersi dai riflessi multicolori alla sorgente purissima di ogni luce, la vita assorge dalle parvenze illusorie al regno della verità.

Nell'altro senso Dio è l'ideale della perfezione morale, lo spirito assolutamente giusto e buono. Rassomigliare a Dio vuol dire essere con sapienza giusto e pio; la devozione poi non è altro che giustizia verso la Divinità, soddisfazione di tutto il nostro debito a suo riguardo. Centro di tale concezione è l'idea di un ordine morale del mondo, di una perfetta sanzione del bene e del male. Ma il filosofo non può accogliere questo concetto fondamentale della coscienza religiosa ellenica, senza renderlo, in confronto alla rappresentazione volgare, più largo e profondo. Perocchè l'opinione popolare aspettava la sanzione già in questo mondo, se non per il singolo individuo, almeno per la sua stirpe; anche Platone ammette che l'impero della giustizia già in qualche modo si affermi nella vita presente, ma il compimento perfetto ei non lo spera che dal mondo di là. Egli svolge l'idea di un giudizio dei morti che ineluttabile incombe all'anima allorchè si è spogliata di ogni veste esteriore; e con tanto vigore d'imagini egli ha saputo rappresentare questa idea da scolpirla indimenticabilmente nella memoria degli uomini. Ma con ciò egli non intende che i pensieri umani debbano mirare principalmente oltre la tomba. Dei morti dobbiamo pensare che se ne sono andati dopo aver terminata e compiuta l'opera propria; ma noi dobbiamo provvedere al presente.

La giustizia in cui ha fede Platone, non è certo solamente una *dura lex*: essa non esclude la clemenza e la grazia. Nonpertanto la giustizia va qui sempre innanzi all'amore e l'ordine morale è concepito anzitutto come una grande città divina. Ciò ha avuto profonda influenza sui tempi seguenti, segnatamente sul Cristianesimo medievale.

Come qui, più che staccarsi dalla credenza popolare, il pensatore la elabora ed affina, così avviene anche sotto un altro rispetto: in quanto Platone, nonostante la sua potente aspirazione ad una suprema unità dominatrice del mondo, non abbandona la pluralità delle forze divine, sì bene con la sua vivificazione interna della natura, trapianta la concezione mitologica sul terreno della filosofia. Dove per altro le opinioni comuni contraddicono ai puri concetti della filosofia, egli non rifugge da ener-

giche negazioni e da aperte battaglie. Egli respinge tutto ciò che è men nobile e puro nella volgare rappresentazione degli dèi; e ancor più calorosamente respinge una religione, la quale, invece di approssimarsi alla Divinità con la virtù, vorrebbe comprarne il favore per mezzo di opere esterne, sacrifici, ecc., abbassandosi così sino a divenire un mero scambio mercantile. Sol gli uomini da poco, i deboli tenteranno quest'ultima via; in verità, è l'uomo forte che può essere certo dell'aiuto divino; il pensiero della Divinità, che atterrisce il malvagio, empie invece di lieta aspettazione l'animo del virtuoso.

β) *Lo Stato.*

Alla tendenza antimondana di Platone corrisponde di fronte allo Stato un'avversione assoluta. Dal momento che il mondo dell'esperienza immediata tutto soggiace alla caducità e all'illusione, e la personalità affinata dal lavoro spirituale, sta in reciso contrasto con l'ambiente sociale, il pensatore è condotto a starsene a sè, senza partecipare alla vita pubblica. Se ciò non ostante Platone tanto se ne occupa, questo dimostra una volta di più quanto potente fosse in lui l'impulso che dal puro mondo ideale lo risospingeva fra gli uomini sul terreno dell'azione; ma anche qui le due principali tendenze della sua concezione generano due diversi ideali.

L'ultima trattazione, quale l'abbiamo nelle « Leggi », può a questo riguardo esser lasciata da parte, poichè, nonostante la sapienza dei singoli pensieri, non presenta un tutto definito. Dobbiamo all'incontro considerare le due concezioni dello Stato che troviamo nella « Repubblica ». Ben le contiene un'unica opera, certamente composta in unità nel miglior modo possibile dalla mano stessa del filosofo. Ma internamente esse sono troppo diverse, troppo tra loro repugnanti perchè possano mai considerarsi come uscite d'un solo getto e d'una sola esecuzione. Chi fa così poco conto delle cose umane e con esse si sente in sì forte contrasto come il Platone della seconda metà della « Repubblica », non può con tanto zelo disegnare piani di riforme politico-sociali e con tanto amore colorirli fin nei minuti particolari come il Platone della prima metà. Nessuna considerazione critico-letteraria potrà mai farci accettare ciò che è psicologicamente impossibile.

Nella prima fase Platone ci si presenta in veste di ardito ri-

formatore dello Stato greco nel senso di un elaborato socratismo. In costante parallelismo con l'anima individuale, lo Stato appare qui come una manifestazione in grande dell'ideale della giustizia. A tal fine tutti i rapporti, segnatamente l'educazione, debbono conformarsi a un rigoroso ordine morale ; le principali funzioni della società convien che siano nettamente distinte secondo i gradi della vita psichica e che esse prendano corpo in stabili instituti ; ciascuno deve attendere con tutte le forze alla sua opera particolare ; tutti poi, sotto la guida dell'intelligenza, debbono unirsi in un grande lavoro comune. A ciò che nel loro ufficio di regolatori del tutto non siano distratti da privati interessi, i membri dei più alti gradi debbono rinunziare alla proprietà privata e alla famiglia; un comunismo, fondato su motivi non già economici ma morali, forma l'apice della teoria platonica.

Così lo Stato diviene un'opera d'arte morale, un regno della virtù fondata sulla conoscenza. Nel forte rilievo dei suoi tratti, questa immagine sembra essere in stridente contrasto con la realtà ; se non che ad un più attento esame le ardite teorie del pensatore manifestano più di un legame con le condizioni del suo ambiente sociale. Qui Platone crede ancora nella possibilità di grandi riforme sul terreno umano ed ellenico.

Nella fase ulteriore egli ha deposto questa speranza. L'aspirazione verso il regno della immutabile essenza ha or reso il pensatore totalmente estraneo alla esistenza umana. Se ciò non ostante egli ancora vi si rivolge, non è per sè ma per i fratelli, e non tanto nella speranza di qualche frutto in quest'ordine di cose quanto per annunziare anche qui le eterne verità. Lo Stato si presenta ora come un instituto, il cui fine principale è di formare l'uomo per l'eterno ; grado a grado conviene sciogliere l'anima dal visibile e guadagnarla per l'invisibile ; la vita tutta intera si assomma in una severa educazione, in una purificazione spirituale, la quale più e più innalza l'uomo ad un mondo a cui paragone svanisce tutta la vita politica. Onde per mezzo dello Stato si compie una liberazione da quella sfera a cui lo Stato stesso appartiene.

Così abbiamo due tipi differenti, anzi addirittura inconciliabili. Se non che, nonostante ogni differenza, restano importanti tratti comuni i quali dànno alla dottrina platonica dello Stato un carattere unitario. Nell'uno e nell'altro tipo lo Stato è in grande ciò che è in piccolo l'uomo, la sovranità appar-

tiene all'intelligenza, i valori spirituali e morali costituiscono il principal contenuto della vita politica, l'individuo è incondizionatamente subordinato al tutto. Senza una assoluta esclusione dell'arbitrio, senza una instituzione di inviolabili ordinamenti, lo Stato non può essere un regno della ragione. Ma tanta stabilità e soggezione Platone l'esige mentre egli stesso innalza l'umana personalità molto al di sopra dello Stato, facendo una critica radicale delle instituzioni esistenti, escogitando i più arditi piani di totale rivolgimento. Il filosofo fa dunque egli stesso ciò che egli vieta agli altri; lo Stato deve avere un contenuto superiore a ogni opinione soggettiva, ma viceversa questo contenuto esso lo riceve dal pensiero di una personalità sovrana. Bastava questa contraddizione a togliere ogni efficacia alla dottrina platonica dello Stato nel suo proprio tempo; sol in tutt'altre condizioni potè esplicarsi quanto essa contiene in preziosi incitamenti e germi fecondi.

γ) *L'arte.*

Riguardo all'arte è accaduto a Platone precisamente l'opposto che per lo Stato. Qui egli s'applica con pena indicibile circa un dominio estraneo alla sua intima natura; all'incontro, l'arte che pur risponde alla più profonda vocazione del suo essere, non ebbe da lui una trattazione adeguata; anzi egli, il filosofo che più di ogni altro è stato artista nella espressione del suo pensiero, è giunto al punto di lanciar contro l'arte ogni sorta di accuse. Lo spirito metafisico e lo spirito etico si associano in questa campagna. Come semplice imitazione della realtà sensibile, come copia di una copia, l'arte più e più si allontana dall'essere vero. Ripugnano a Platone le varie e mutevoli figure che l'arte e specialmente il dramma ci eccita a rivivere, mentre l'unico cômpito nostro reclama da noi tutti i nostri sforzi: ripugna il contenuto impuro della poesia tutta dominata dalle fantasie mitologiche; ripugna finalmente quell'eccitamento febbrile delle sensazioni a cui sempre più egli vedeva inclinare l'arte del suo tempo. Manca in tutto ciò un vero e proprio apprezzamento estetico dell'arte; forse anche impressioni del tempo contribuirono a rendere più difficile quell'apprezzamento al pensatore greco. Onde un aspro e irrimediabile conflitto; a malgrado di ogni simpatia personale, deve scomparire ciò che compromette il bene morale. Certi generi d'arte, come il dramma, sono asso-

lutamente condannati; il resto deve sottostare incondizionatamente alle esigenze della morale. Nel contrasto tra arte e morale la vittoria è tutta di quest'ultima. Ma per Platone questa subordinazione dell'arte non significa un abbassamento del bello. Dalle miserie del mondo umano egli vede aprirsi una via alla bellezza dell'universo; come nel cosmo il buono è congiunto col bello — un bello casto e severo — così anche lo sforzo verso la verità, il lavoro della scienza, prende forma artistica. La costruzione scientifica diviene qui la più alta e più pura opera d'arte.

δ) *La scienza.*

La scienza platonica differisce invero profondamente dalla moderna. Essa non mira agli elementi minimi per costruire poi la realtà con le loro aggregazioni, ma fin dal principio abbraccia tutta la molteplicità in una sola visione; la spiegazione va dal grande al piccolo, dal tutto alla parte, la sintesi domina l'analisi. Contemplare le cose nel loro insieme, riconoscere le loro affinità è, secondo Platone, il principale còmpito del filosofo: nell'intuizione creatrice si manifesta la sua vera grandezza. E nemmeno è la scienza platonica, come la moderna, una trasformazione della realtà immediata in un processo evolutivo, una comprensione dell'essere dal divenire, sibbene la penetrazione dell'eterno nel perpetuo divenire, l'astrazione di un ben ordinato cosmo dal caos delle parvenze sensibili. La conversione della mente nel vero essere non è tanto il frutto di lungo e faticoso lavoro quanto più tosto di un solo atto energico; basta un solo sforzo risoluto dell'energia spirituale per trasferirci nel regno della verità. La scienza qui non conosce quel dubbio tormentoso che la rode nelle sue proprie radici. Così essa può sostenere la vita ed empirla di lieta certezza.

Dato questo concetto del conoscere, tutta l'importanza sta nelle questioni fondamentali e le singole scienze non valgono che come preparazione alla filosofia. Solo la matematica, quale scienza che conduce dal sensibile al sovrasensibile, è tenuta in grande considerazione; laddove ogni studio intorno alla varietà del mondo sensibile sembra di scarso valore ed ogni affermazione a ciò relativa si riduce ad una più o meno credibile supposizione. La natura non riceve lume che dall'anima, da cui deriva altresì ogni moto nell'universo. Con lo svolgimento riso-

luto di questi principî Platone ha nociuto molto alle scienze naturali: una rete di concetti soggettivi avvolse la realtà ed impedì di considerare senza prevenzione le cose nei lor propri rapporti; così andarono perduti per millennî quegli importanti tentativi di una comprensione esatta della natura, che conteneva la filosofia presocratica. La forza della filosofia platonica sta nella sua costruzione concettuale, nella dialettica, che nulla ammette dal di fuori e dà altresì piena giustificazione dei suoi propri fondamenti. Questo metodo tocca il suo vertice nella trattazione delle più alte opposizioni dell'essere, quiete e movimento, unità e pluralità. Il modo onde sono svolti ciascuno per sè e messi reciprocamente a confronto i termini delle opposizioni, per l'ampiezza della visione che domina le cose più lontane e abbraccia i processi più disparati, per il sicuro spaziare nel regno delle pure entità intelligibili, per il libero gioco del pensiero nella grave severità dei problemi, costituisce il più mirabile documento di greca agilità dello spirito. È una vittoriosa liberazione del pensiero da ogni elemento materiale, una bella confidenza nelle forze intellettuali, che si fonda sull'esercizio stesso di quelle forze. Quando Platone chiama la dialettica « il più alto dono degli dèi ed il vero fuoco di Prometeo », questo giudizio è per lui medesimo l'espressione di una grande verità personale.

ε) *Epilogo.*

Per quanto chiari risaltino dall'opera di Platone certi tratti principali, il pronunciare un giudizio sintetico sulla mentalità sua complessiva è oltremodo difficile. Quasi inevitabilmente vi entrano le tendenze personali di chi giudica, cosicchè ognuno si foggia il suo proprio Platone. In ogni modo non è esatto il rappresentarsi Platone come una natura puramente contemplativa, tutta pace e beata serenità, come ha fatto anche Goethe che in un noto passo della « Teoria dei colori » (« Platone si conduce col mondo come uno spirito beato al quale piace trattenersi qualche tempo in esso ») ce lo dipinge quasi un Fra Angelico tra i pensatori.

Fu senza dubbio la mirabile perfezione della forma, la chiarezza della veste ideale che celò a molti la passione onde arde internamente l'opera sua; l'incanto della bellezza, transfigurando le più dure battaglie, fece totalmente dimenticare ciò

che in esse vi era di aspro. Ma, per quanto l'errore si spieghi, rimane errore; esso dimentica che quella transfigurazione del mondo, quella transvalutazione dei beni della vita Platone non la trovò, ma dovè compierla egli stesso; ciò che non poteva avvenire senza vigorosi impulsi e appassionati eccitamenti, nè potè venir condotto a termine senza vincere le più tenaci resistenze, senza porre in opera una forza titanica. Se mai altro filosofo, Platone appartiene agli uomini non di solo pensiero, ma di azione profonda; quale non doveva essere la tensione della sua anima, allorquando suscitava in sè quei movimenti che si perpetuarono attraverso i millennî, destano nelle umane coscienze sempre nuovi odî ed amori! Ma l'impeto degli affetti è controbilanciato in Platone da una ingenita nobiltà di sensi, la quale ha reale fondamento nelle interne necessità e nell'eterne verità che sono il fondamento della vita, in quel mondo ideale, che è superiore ad ogni umano arbitrio. Questo mondo riposa nella sua verità, alto sopra tutti gli sforzi e le opere umane; epperò il contenuto suo fondato su di un ordine eterno rimane in sè incrollabilmente sicuro e superiore a tutte le battaglie, agitazioni e commozioni che accompagnano l'agire umano. Onde non solo nell'opera platonica si associano in mirabile proporzione forza consapevole e reverenza, letizia e serietà, libertà e misura, ma lo stesso equilibrio risplende anche nel carattere dell'uomo. Il quale, nonostante l'ardore dell'azione, nulla ha della incomposta passione di un Agostino, nonostante la soggezione alle eterne verità, nulla della calma rassegnazione di uno Spinoza. Così Platone agisce su di noi e con l'opera e con la personalità sua ad un tempo, con un'armonia del pensiero e dell'essere che non ha l'eguale nella storia della filosofia e che, facendosi ognor più complicati i rapporti e più intensi i contrasti, difficilmente potrà mai rinnovarsi.

Nell'opera, soprattutto importante e fecondo è il tentativo di fondare tutta l'attività umana e tutto il dominio della cultura sopra la scienza; poichè ciò significa un interno consolidamento ed una essenziale elevazione della nostra esistenza. Ma noi vedemmo come un siffatto apprezzamento della scienza non avesse in alcun modo per effetto di menomare il resto della vita spirituale, come anzi tutte le principali direzioni del lavoro umano avessero campo di svolgersi indisturbate, aiutandosi ed avvalorandosi vicendevolmente. Gli elementi più varî erano dominati dalla larga e potente personalità del filosofo, cosicchè anche

nella loro divergenza sempre di nuovo tornavano a convergere fino a comporsi in unità nell'opera della sua vita. Lo svolgimento successivo ha diviso le singole correnti ; esso non consente più una sintesi così immediata. Ma ciò accresce il valore di Platone e dell'opera sua ; imperocchè egli ci dimostra in atto quella unità di tutti gli sforzi umani, alla quale nemmeno noi possiamo rinunziare, sebbene più non sia così direttamente realizzabile. Non è questo del resto il solo dei risultati che agli antichi parvero subito e senz'altro raggiungibili, e che poi nel corso della storia rivelarono sempre maggiori difficoltà ed andarono sempre più allontanandosi.

Si può dire che Platone assomma in sè tutto il lavoro spirituale greco, in quanto le due direzioni fondamentali dello spirito greco, l'amore della conoscenza e l'amore della forma, l'impulso scientifico e quello artistico, si associano e compenetrano in lui nel modo più intimo e fecondo. E la sua concezione è altresì l'espressione tipica più pura dell'idealismo greco. In questa forma di idealismo si intrecciano in modo indissolubile diverse affermazioni: che all'ardito lavoro del pensiero si schiude un nuovo mondo, il mondo dell'essere vero e della felicità pura, che questo mondo è in perenne contrasto con la realtà immediata e non può mai romperne totalmente la resistenza, ma che esso stesso con la sua vita inesauribile è immensamente superiore ad ogni ostile aggressione e, per la sua immutabile verità e bellezza, innalza sicuro l'uomo sopra la sfera della lotta e del dolore.

L'affinità di questa concezione con quella più tardi svolta dal Cristianesimo è innegabile, com'è innegabile altresì una profonda divergenza entro i comuni confini. Tanto qui che là si tratta di conquistare un mondo superiore, ma in Platone vi si arriva per mezzo della retta conoscenza, nel Cristianesimo per mezzo della purificazione del cuore ; tanto qui che là il Divino agisce nella nostra esistenza, ma in Platone esso opera in egual misura in tutti i luoghi e tempi, nella natura e nell'uomo ; il Cristianesimo, all'incontro, fa culminare la partecipazione del Divino in un punto della storia umana ed introduce così un processo storico universale che Platone non conosce e che egli per le sue premesse doveva respingere.

La inesauribile influenza di Platone si spiega tanto con la vita originale che anima tutta l'opera sua quanto altresì con la ric-

chezza dei movimenti che in lui si svolgono liberamente fino alle loro estreme conseguenze. Onde la filosofia platonica sempre ha esercitato attraverso la storia una potente azione eccitatrice negli spiriti; essa ha opposto la più gagliarda resistenza ad ogni degenerazione scolastica e pedantesca, ha convertito le menti dalle piccole e anguste formule alle grandi idee, ai vasti e liberi orizzonti. E nello stesso tempo della sua ricchezza hanno potuto attingere, secondo le tendenze, le varie età. Nella cadente antichità Platone divenne il duce di tutti coloro che chiedevano alla filosofia l'appagamento dei loro crescenti bisogni religiosi; egli fu a quella età un ieratico banditore della vera sapienza che scioglie l'uomo dalle ingannatrici parvenze del senso e riconduce i suoi pensieri alla eterna patria. Ma il medesimo filosofo con la sua pienezza di vita, col suo splendore artistico, col suo giovanile deliziarsi del bello, divenne il pensatore preferito del Rinascimento, i cui più grandi maestri si sentirono suoi discepoli. E non mostrano uomini come Winckelmann, Schleiermacher, Böckh, che l'opera di Platone si perpetua nella nostra stessa vita? Così egli ha stretto un legame tra tutti i tempi, ed è ancor oggi perfettamente vera la parola di un filosofo greco dell'ultima età: « la grazia platonica rimane eternamente giovine ».

3. — Aristotele.

a) Carattere generale.

Il pensiero di Aristotele (384-322) si formò sotto tutt'altre condizioni di sorte e di personalità. Il figlio del medico macedone non fu dalla sua nascita e dalla sua educazione implicato nelle lotte interne della vita greca; ei non conobbe quell'urto delle cose che mosse Platone a fiero e sdegnoso contrasto: sibbene dai confini del mondo greco si sentì attratto verso il centro per appropriarsi ed elaborare spiritualmente tutti i tesori di una cultura ormai pienamente matura. Qui egli trovò una situazione affatto diversa da quella in cui si era formato Platone. Il fermento spirituale, la tensione febbrile, la splendida produzione del V secolo, tutto era passato da un pezzo; era ormai giunto il tempo per una calma e sagace ricerca scientifica; Aristotele ne è appunto il più alto rappresentante. Perfettamente greco di carattere e d'intendimenti, egli se ne sta in disparte sì da domi-

nare col suo sguardo tutta la produzione della cultura greca, superando tutti i guai del presente nella gioia di questa visione.

Sulle prime, la sobrietà della prosa aristotelica, lo schietto realismo della sua indagine, il rigido riserbo dei proprî sentimenti può indurre nella opinione che questo pensatore sia già fuori dell'antichità classica e appartenga alla età dell'ellenismo erudito. Or indubbiamente Aristotele fu un grande erudito, forse il più grande che la storia conosca. Ma anzitutto egli fu profondo pensatore, un uomo di una vastità di pensiero e di una potenza creatrice meravigliose. L'aver egli assoggettato un materiale immenso al proprio pensiero, tracciando per millennî una via sicura allo spirito, costituisce il maggior titolo della sua grandezza. E come pensatore Aristotele è tutto radicato nel mondo classico, le cui concezioni e valutazioni fondamentali continuano ininterrottamente ad agire in lui. Chi risale il corso delle sue dottrine e dei suoi concetti, troverà tosto dietro l'apparente impersonalità il vero carattere greco; il suo sistema ha saputo dare in modo maraviglioso un'espressione scientifica al concetto della cultura classica trasmettendolo così a tutto il genere umano.

Già questo volgersi con interessamento alla tradizione, questa tendenza ad armonizzare con l'ambiente, dimostra una natura diversa da quella di Platone. Manca qui quella potente personalità che svolge soprattutto le necessità interiori del proprio essere, si pone per questo in aspro conflitto con le cose, e vittoriosa impone su di esse il proprio suggello; manca, con l'eccitamento passionale, nella visione del mondo, quel vigoroso colorito che s'intensifica nei forti contrasti. Ma in compenso abbiamo un ordinato, infaticabile sforzo a comprendere il mondo nella sua oggettività, a scoprirne il contenuto e rintracciarne le relazioni. Così rivolta alle cose e in contatto con le cose, l'attività diviene lavoro, che vigoroso penetra nel mondo e ne riporta all'uomo tutta la ricchezza: lavoro pieno di serietà e di gioia tranquilla, che anima tutta la vita e l'opera di questo pensatore. Dalla filosofia della personalità sovrana rampolla in questo modo una filosofia della operosità intenta a penetrare in ogni sua parte il mondo; anch'essa costituisce una forma tipica del pensiero ed è fonte anch'essa di una particolar visione della vita.

b) I caratteri fondamentali della concezione del mondo e della vita.

La natura della concezione aristotelica si lumeggia anzitutto dal suo rapporto con la platonica. Aristotele è a Platone assai più vicino di quel che egli stesso — principalmente consapevole delle differenze — non pensasse. Con Platone lo congiunge in primo luogo il convincimento che la nostra vita non possa venire esplicata che dall'universo. Anche qui l'umana esistenza attinge dal tutto; l'azione trae la sua verità dall'armonia con la realtà esteriore, ogni attività deve corrispondere al suo oggetto, ogni metodo alla sua cosa. Ciò che al tutto ci unisce è l'intelligenza, cosicchè anche per Aristotele l'intelligenza è la parte sostanziale dell'uomo. Anche qui la verità si dischiude al solo concetto; onde la filosofia è soprattutto scienza di concetti, intesa a trasformare il mondo in un vasto ordine di concetti. Finalmente Aristotele ha in comune col suo maestro l'alto apprezzamento della forma; anche per lui nella forma sta l'essenziale e il permanente ed anche il pregio e la bellezza delle cose.

Poste queste fondamentali concordanze, la filosofia di Aristotele ci si presenta abbastanza vicina alla platonica da potersi abbracciare nel concetto — preso in senso abbastanza vasto — del platonismo. Ma in questa sfera essa esplica la più marcata differenza possibile. Mentre per Platone non c'è verità eterna, nè pura bellezza senza la più recisa separazione di due mondi, Aristotele si preoccupa invece soprattutto dell'unità del reale. Secondo lui basta capir bene il mondo per riconoscere in esso un regno della ragione e trovare insieme tutto ciò di cui noi uomini abbiamo bisogno. La dottrina platonica delle idee è ripudiata come una non tollerabile divisione della realtà e dell'essenza; onde è tolta nello stesso tempo ogni base per una religione. Insegna, è vero, Aristotele l'esistenza di una Divinità superiore al mondo, fonte della ragione e causa prima del movimento che dall'eternità e per l'eternità penetra l'universo. Ma questa Divinità non si inserisce con una sua azione particolare nel corso delle cose; chè l'occuparsi delle cose esteriori e segnatamente dei piccoli interessi umani turberebbe la perfezione della vita. Onde Iddio, pura intelligenza, restando immobile, muove il mondo per ciò solo ch'egli è; ma ogni ulteriore effi-

cienza particolare deriva dalla natura stessa delle cose. Così non vi è posto per un vero e proprio ordine morale ed una provvidenza. Nè v'è speranza d'immortalità personale. È vero sì che la forza del pensiero non è un effetto, in noi, del solo processo naturale e che essa non verrà a mancare col dissolvimento del corpo, ma farà ritorno alla ragione universale. Ma una siffatta indistruttibilità del Divino che è in noi non significa una sopravvivenza dell'individuo.

Con questa eliminazione della religione vien meno altresì quell'interiorità ardente, quella spiritualità elevata che costituisce la maggior grandezza di Platone. La vita riceve più stretti confini, il suo tono interiore si abbassa. Certo tale negazione per Aristotele non implica una rinunzia alla razionalità del reale, all'idealità della vita. Il mondo, nella sua essenza propria indivisa, sembra avere in sè stesso tanta potenza da adeguarsi a tutti i fini e conciliare tutte le opposizioni ; e la sua unica vita gli sembra ricca abbastanza per occupare tutte le aspirazioni dell'uomo. Solo questa razionalità non cade sotto i sensi e risplende solo quando la scienza libera la concezione del mondo dal velo delle apparenze, e dalla confusione della prima impressione penetra fino all'armonia del tutto. L'opera sua riesce ad una caratteristica concezione del mondo e della vita, ad un sistema d'idealismo immanente, opera incomparabile di calma e serena energia.

Il primo punto in cui Aristotele si studia di pervenire ad una conciliazione dei contrari è quello relativo ai concetti di materia e di forma. Per garantire la indipendenza e la purezza della forma, Platone l'aveva totalmente staccata dall'esistenza sensibile, facendola ritornare a questo solo per una specie di riflesso; Aristotele, invece, non riconosce la forma altro che in congiunzione con la materia ; per lui la prima non ha realtà che nel processo vitale, il quale abbraccia sempre anche la materia. E la materia non è un che di rozzo e tenebroso che resiste e si sottrae alla forma, sì all'incontro vi si adatta e la serve, essendo ad essa predisposta e spinta dalla stessa natura ; la materia, nel concetto aristotelico, non è che la potenza di ciò che, per la forma, è pienamente tradotto in atto. Il processo della vita è qui un conato della materia verso la forma e una presa di possesso di quella da questa. Imperocchè il movimento principale rimane sempre quello della forma, quale virtù animatrice e

plasmante. Onde l'essere perfetto deve precedere l'essere che solo diviene, nè è consentita alcuna derivazione della realtà da principî irrazionali. Vero è che nei viventi terrestri la materia è tenuta insieme solo per un certo tempo e si decompone con la morte. Ma nella generazione la forma prende sempre nuova materia, e il processo universale è una continua vittoria della forma su l'informe, e per ciò stesso del buono sul meno buono. Poichè di un male vero e proprio non si può parlare in tanta docilità della materia. Aristotele si compiace appunto di questo che il suo sistema non riconosce al male una potenza indipendente e non cade nel dualismo. Ciò che di manchevole si trova nella nostra sfera, dipende dalla possibilità che la materia non compisca totalmente il moto verso la forma, irrigidendosi nei gradi inferiori. Onde sorgono parecchie imperfezioni, le quali nella realtà concreta acquistano tanto campo, che minaccia di risorgere il vecchio concetto di un dissidio tra la materia e la forma. Ma il filosofo si acqueta nel pensiero che il male mai in nessun caso può considerarsi come una entità a sè, non significando esso che una diminuzione di bene, una privazione di qualità pregevoli, e che, oltre a ciò, il pieno e assoluto impero della forma si manifesta nella sfera celeste, che senza mutamento e alterazione, prosegue i suoi giri dall'eternità per l'eternità.

Una siffatta conciliazione dei contrari muta anche internamente l'aspetto del divenire. Dove la forma, più che un archetipo sovrastante alle cose, è un principio attivo immanente in esse, la concezione estetica del reale cede ad una concezione dinamica: l'evoluzione stessa della vita diviene la cosa più importante. Il mondo appare qui dominato da fini, cioè da unità vitali che raccolgono sotto di sè una varietà di processi e li congiungono in un'opera comune. Tali unità sono anzitutto gli organismi, i quali formano una serie ascendente secondo il grado della loro struttura. Quanto più invero sono distinti gli organi e le funzioni, tanto maggiore è l'opera comune ; onde l'uomo è l'apice della natura. Ma la finalità oltre il particolare dominio degli organismi, si estende all'universo o più tosto il concetto stesso di organismo abbraccia tutto l'universo. Perocchè mai in questo sembra esservi confusione di movimenti: ma ciascuno si compie in direzione sicura e raggiunge un termine fisso ove il moto trapassa in uno stato permanente, in un atto uniforme.

Con ciò si afferma una distinzione netta tra il semplice conato

che tende ad un fine esteriore e l'attività perfetta che si riposa e si appaga in sè stessa, l'« energia » nel senso aristotelico. Una aspirazione a questa attività perfetta pervade tutto l'universo, e, dovunque essa raggiunge il suo termine, ogni inquietudine cessa e l'azione reca in sè stessa gioia e felicità. Così nella contemplazione di un'opera d'arte noi non cerchiamo che la contemplazione medesima. Questa attività, col suo sviluppo di tutte le disposizioni, col suo tradurre in atto tutte le possibilità, col suo raccogliere tutto il vario in un unico processo di vita, non è un mero gioco superficiale ; ma mette in moto tutto quanto l'essere e schiude le ultime profondità delle cose, non lascia alcun resto oscuro e impenetrabile, non conosce una separazione del fenomeno dalla sostanza. Ciò vale come per i singoli così anche per l'intero cosmo. Nonostante i suoi innumerevoli movimenti esso riposa in sè medesimo, e nella sua immensa varietà costituisce una grande unica vita, che non è « episodica » come una cattiva tragedia.

Di qui particolari conseguenze pratiche. Quella attività perfetta contiene nel suo scopo una misura esatta, essa fugge ogni indeterminazione come contraria alla ragione e mira in tutto a una conclusione definitiva. Lo sforzo interminato, l'andare senza posa sempre innanzi non può in alcun modo appagare. Coloro che sanno son più in alto di coloro che cercano ; non la ricerca, ma il possesso — certo, quello che con l'attività sempre nuovamente si acquista — è principio di felicità. Manca ogni tendenza verso fini che si perdono nell'infinito, ogni prospettiva nell'incommensurabile. Il nostro fine ci sta chiaro dinanzi agli occhi e, come pertinente alla nostra propria natura, deve essere raggiungibile. Tutto questo respira un senso di pace sicura nell'attività vigorosa ed incessante ed è come l'espressione filosofica di quella letizia nell'operare, di quella beata serenità di spirito, che i capolavori dell'arte antica ci rappresentano in modo sì maraviglioso.

Lo stesso desiderio di conciliazione armonica, la stessa tendenza fondamentale monistica si manifesta nel modo di considerare i rapporti tra spirito e corpo, tra interno ed esterno. Aristotele non conosce nè aspetta un'esistenza separata dell'anima; nel suo concetto l'anima forma col corpo un solo processo vitale, essa ha bisogno del corpo come la vista dell'occhio e, in generale, come la funzione dell'organo. Onde l'elemento sensibile

mai deve tenersi a vile; un ufficio importante spetta ad esso anche nella costituzione della conoscenza. Certo, questo non impedisce al filosofo d'innalzare il principio pensante totalmente al disopra del processo naturale della vita. Il pensiero non potrebbe apprendere una verità permanente nè percepire inalterata la varietà delle cose, se fosse esso stesso implicato nei mutamenti e nelle opposizioni del mondo sensibile. Conviene quindi che esso sia superiore a questo mondo e partecipi del divino e dell'eterno. Ma ciò che avviene a tale altezza non muta la costituzione, del resto della realtà, nella quale l'elemento spirituale e il corporeo restano strettamente connessi e reciprocamente coordinati.

Parimente nell'azione Aristotele non sa separare l'interno dall'esterno ed edificare un regno di pura interiorità; chè anzi egli pone interno ed esterno in continuo rapporto tra loro e congiunge dappertutto la forza dell'anima e la realtà che le si fa incontro in un unico processo vitale. In lui ogni azione tende anche a manifestarsi esternamente, ad esprimersi in forma concreta; e, poichè a ciò si richiedono mezzi esteriori, le cose circostanti acquistano qui un valore molto maggiore che non in Platone. Qui l'anima non reca con sè i concetti come un possesso pacifico, ma li acquista man mano con l'esperienza; qui l'ambiente sociale ha un'influenza determinante sulla cultura morale. Poichè ciò che è in noi di disposizione congenita si vivifica e si compie sol con l'azione; questa poi deve essere primieramente imposta dall'ambiente col costume e con la legge finchè in ultimo l'esigenza esteriore divenga volere proprio. Così si giustifica il riconoscimento di una benefica influenza della società, in pieno contrasto con Platone, per il quale senza una liberazione dalle pressioni sociali non si dà vera moralità.

Un avvicinamento si compie qui anche tra l'universale e il particolare. Aristotele non ha staccato gli universali dai singoli enti contrapponendoli ad essi, ma ha riconosciuto una realtà ai primi sol nella sfera dei secondi. Così pure egli non si compiace di trattenersi sulle più alte cime dell'astrazione, ma sempre ritorna col suo pensiero a questo mondo visibile, attratto dalla ricchezza della sua vita. La perfezione dell'essere di una sta in ciò che appartiene esclusivamente ad essa distinguendola da tutte le altre. Così, per esempio, la nostra natura risplende principalmente in ciò che è proprio dell'uomo, non in quello che abbiamo di comune con altri esseri.

Di qui un assiduo e fecondo sforzo a conoscere in ogni cosa ciò che è caratteristico e a rivolgere a questo l'attività pratica. La scienza trova la chiave dello svolgimento organico in un procedere della natura dall'universale al particolare. Così l'uomo è, nella sua formazione, prima solo un essere vivente, poi attraversa, come animato, parecchi gradi, finchè in ultimo arriva alla caratteristica forma umana. L'azione poi trova il suo scopo direttivo nell'assoggettamento di tutta la vita psichica allo speciale fine umano. Così anche il nostro filosofo è spinto ad immergersi nella immensa varietà delle cose, a discernere l'una dall'altra senza trascurare i minimi particolari. A quest'opera egli si dedica con sommo ardore e con abilità mirabile ; il mondo si dissolve allora per lui in una innumerevole moltitudine di forme, la cui scoperta, osservazione e descrizione è sempre sorgente di nuova gioia.

La costruzione cogitativa che ne risulta non ha i forti contrasti e la passionalità della concezione platonica. Non mancano tuttavia importanti gradazioni e problemi, non manca una certa nobiltà di intenti nè un certo interno calore; ma tutto questo risuona come un'eco della più artistica concezione platonica ed una predisposizione al futuro raccoglimento dello spirito nella interiorità pura.

La principale opposizione che Aristotele riscontra in ogni vivente è quella della semplice esistenza e della attività perfetta, della vita vuota e quindi insoddisfatta e sempre in cerca di qualcosa fuori di sè stessa e della vita piena, soddisfatta in sè medesima dell'essere dato dalla natura (*Ζῆν*) e del benessere (*εὖ Ζῆν*) conquistato con l'opera propria. L'esistenza naturale rimane il necessario presupposto di ogni svolgimento ; considerato da questo livello quel più alto grado può apparire una pura superfluità. Eppure è proprio ciò che oltrepassa la mera necessità, che dà alla vita un contenuto e un valore: qui noi giungiamo a qualcosa che piace per sè, qui ci troviamo nel regno del bello e perciò di ciò che dà alla vita la sua vera letizia.

Imperocchè Aristotele è fermamente convinto che l'attività perfetta trasformando tutto l'essere in attualità vivente, produce la felicità perfetta. Ogni attività in quanto è cosciente di sè medesima e si contempla come suo proprio oggetto, è fonte a sè di gioia, e non c'è felicità vera che non sia fondata nell'attività. Cosicchè la felicità è soprattutto opera nostra; essa

non si comunica dall'esterno nè si aggiunge a noi come un abito o un ornamento, ma si misura dall'attività e cresce con l'attività. Se la vita, in ogni grado, ha in sè una « naturale dolcezza », essa è tuttavia specialmente pregevole per il valoroso che sa darle un nobile contenuto. Chi condanna il piacere considera soltanto le sue forme più basse, mentre esso è capace di seguire l'attività nei gradi più elevati. Oltre a ciò il piacere può servire ad affinare ed a perfezionare l'attività, come, per esempio, la gioia che procura la musica è incitamento alla creazione musicale. Questa è la forma classica dell'eudemonismo, nella quale la felicità fondata durevolmente nell'essenza stessa della vita ed inseparabile dall'attività, trascende ogni effimero godimento egoistico.

Così l'attività che può far felice la nostra esistenza è solo quella che ha pieno valore in sè stessa, che impegna e vivifica tutto l'essere. Ogni parvenza nell'operare non dà che una parvenza di felicità. Perciò il filosofo insiste tanto sulla sincerità e si dimostra nemico di tutte le apparenze; « valente », « schietto » (σπουδαῖος) è la sua espressione favorita per l'uomo che realizza in sè la virtù.

La schiettezza divien nobiltà col formarsi di una recisa distinzione tra il bello e l'utile, tra ciò che piace ed appaga per sè stesso e ciò che è stimato sol come mezzo per altri beni. Il porre l'utile innanzi a tutto produce un interno pervertimento della vita; imperocchè la ricerca dell'utile mena l'attività fuori di sè medesima a cose straniere e la lascia internamente vuota nonostante tutto il preso guadagno; il lavoro diviene un affanno e una caccia perpetua senza mai venire a una conclusione, a un punto ove si quieti ogni desiderio. Di qui si svolge un forte contrasto tra condotta nobile e volgare, libera e servile. È proprio di un uomo libero e magnanimo cercare dappertutto il bello e non l'utile; la mancanza di effetti utili si può anzi considerare come prova del valore interno dell'attività. Questo appunto forma il vanto della filosofia pura, che essa non procaccia nessun vantaggio per la vita esteriore, ma vuol essere trattata come fine a sè stessa. Cosicchè il forte impulso che lo trae verso la realtà immediata e la negazione di un mondo delle idee non hanno per nulla scemato nel filosofo il vigore della idealità.

c) Le esperienze della cerchia umana.

Abbiam visto che la vita umana deve cercare il suo còmpito e il suo appagamento soltanto in questa esistenza terrena, ma che tale limitazione in Aristotele non dà luogo a gravi conflitti; però che in questa stessa vita si può pervenire all'attività perfetta di tutto l'essere e con questa suprema felicità. Onde non restano desideri e speranze inappagabili; manca altresì ogni bisogno d'immortalità individuale, ogni impulso a oltrepassare i confini assegnati alla nostra esistenza dalla natura. Ma tanto più è necessario utilizzare questa vita, innalzandola al supremo vertice dell'attività. A questo fine ci bisogna riflettere sulla nostra propria natura ed operare conforme ad essa. Or ciò che caratterizza l'uomo è la ragione, cioè, secondo Aristotele, la potenza del pensiero con la sua facoltà dei concetti e delle verità universali. Svolgere e perfezionare l'intelligenza, influire con essa efficacemente sulla vita inferiore, che abbiamo comune con gli animali: ecco il còmpito della nostra esistenza. L'attività conforme alla ragione, continua, costante per tutta la vita — non a scatti e per breve tempo, perchè una rondine non fa primavera — questo e non altro costituisce la felicità dell'uomo.

Con tale convincimento Aristotele insiste vigorosamente per la trasformazione di tutta l'esistenza in attività vivente. Non è vero valore quello che non si traduce in atto; non è vera pace quella del sonno, e nei giochi olimpici guadagna una corona sol chi prende parte alla gara, non chi se ne sta semplice spettatore. Ma lo svolgimento dell'attività in Aristotele non ha contro sè eccessive difficoltà. L'anima non è fatta straniera a sè stessa, nè ha bisogno di una radicale conversione come in Platone; soltanto la nostra ragione è ancora inviluppata e da semplice embrione deve svolgersi fino a piena maturità; l'impulso naturale per sè si volge sempre verso il suo retto fine. Non ci vuol che pertinace e gagliardo lavoro per portare a compimento ciò che la natura ha preformato in noi.

Aristotele non può seguire più da vicino lo svolgimento della vita umana senza esaminare più particolarmente il rapporto degli impulsi interiori all'attività con le circostanze e le condizioni esteriori. In ciò il suo pensiero risente di due opposte correnti. La stretta connessione dell'interno con l'esterno insegnata dai suoi concetti sull'universo, e altresì il timore d'infran-

gere i legami dell'individuo con parenti, amici e concittadini vietano un assoluto distacco dell'attività e del destino nostro da ciò che ne circonda; è impossibile renderci indifferenti a quel che ci accade intorno e che esercita un'azione sopra di noi. In direzione opposta ne sospinge la tendenza del pensatore a fondare l'azione unicamente su sè medesima e a liberarla dalle accidentalità dei rapporti esteriori; la dipendenza da questi ci porrebbe in una perpetua fluttuazione, inconciliabile con la vera felicità. Il contrasto di queste due tendenze si compone con un compromesso: l'essenziale è la produzione interna, la forza e il valore dell'operante, ma alla perfezione ci vuole anche l'esterno. Come l'opera drammatica ha bisogno di esser portata sulla scena, così l'azione umana, per essere perfetta, deve tradursi in fatti visibili, prodursi sulla scena della vita. Ma ciò che di gran lunga più importa è sempre l'azione interiore. I beni esterni non servono che come mezzo ed espressione dell'attività; essi hanno valore sol in quanto quest'ultima se ne impossessa e li adopera; oltre questa misura diventano una superfluità inutile, anzi un peso per la vita. Perciò la tendenza a moltiplicare indefinitamente i beni esterni è risolutamente condannata. Perocchè anche in uno stato mediocre si può giungere al massimo della felicità; si può operare nobilmente senza avere il dominio della terra e del mare. Solo, la contrarietà della sorte non deve passare un limite. Non pur certe condizioni elementari, come una conformazione fisica normale, la salute, ecc., sono indispensabili alla felicità, ma anche violenti colpi di fortuna possono distruggerla. È facile vedere come di qui possano sorgere serie complicazioni. Ma lo spirito sereno di Aristotele, volto alla esperienza ordinaria e preoccupato non tanto della sorte dell'umanità quanto di quella degli individui, non ne è troppo turbato. Il valoroso, secondo lui, può accettare di buon animo la battaglia della vita. Con le avversità ordinarie può ben misurarsi la nostra forza spirituale. I colpi gravissimi, come quelli che toccarono a Priamo, son rari, e nemmeno essi possono vincere il valoroso. Poichè, se egli sopporta valorosamente le ingiurie della sorte, non per ottusità, ma per grandezza d'animo, una luce di bellezza rischiarerà ogni suo dolore. Così le difficoltà e le asprezze non valgono a scotere la fede nella ragione, nè trattengono l'uomo dall'entrare con gioia nel ricco ed ampio regno della vita.

Due còmpiti principali in ciò si distinguono: lo sviluppo della intelligenza in sè medesima e l'assoggettamento della parte sensibile, la vita teoretica e la vita pratica, che qui vengono per la prima volta chiaramente delimitate.

La netta separazione dei due campi sino a costituire due forme di vita indipendenti, è caratteristica per il nostro pensatore; ciascuna perviene qui ad una marcata delineazione e ad una precisa espressione delle sue particolarità. Ma insieme vien meno la grandiosa unità platonica della vita spirituale tutta animata da un solo pensiero. In Platone anche la ricerca della verità era un atto morale; però che trattavasi di volgere, per propria risoluzione, l'occhio della mente dalle tenebre alla luce. In Aristotele all'incontro la ricerca del vero non è che continuazione e svolgimento di un naturale impulso dell'essere ragionevole; si forma qui per la prima volta il tipo del dotto e dello scienziato, l'ideale d'una vita tutta consacrata al lavoro scientifico. Nello stesso tempo anche il terreno pratico acquista maggiore indipendenza ed è fatto oggetto di più accurata investigazione.

Tra le due forme di vita Aristotele dà incondizionatamente il primato alla teoretica. Essa ci fa più liberi dalle cose esteriori e più sussistenti in noi medesimi. Oltre a ciò la scienza ci mette in rapporto con l'universo e con le sue leggi immutabili; il giudizio può giungere qui ad una sicurezza e ad una precisione che i continui cangiamenti rendono impossibile sul terreno pratico. Tutti i pensieri di Aristotele a questo proposito culminano nell'idea che la conoscenza sia la più pura forma di una attività ricca e paga in sè medesima e che meglio di ogni altra essa risponda alle esigenze della felicità. Onde è detto che la vera felicità non va al di là della conoscenza; noi vi partecipiamo non come semplici uomini, ma in quanto c'è in noi qualcosa di divino; qui soltanto si apre nella vita stessa una specie d'immortalità. Non pertanto il senso di Aristotele per la molteplicità fa sì che egli distingua non meno di cinque specie di lavoro mentale: la dottrina dei principî, la scienza, la saggezza, l'arte, il discernimento pratico.

Il terreno pratico appare sulle prime completamente inferiore; si tratta qui invero soltanto di assoggettare gli impulsi naturali alla intelligenza. Ma presto il còmpito cresce fino a guadagnare anche internamente alla ragione ogni umana tendenza, fino ad

accogliere la ragione nella nostra propria volontà. Così si sviluppa il concetto di una virtù etica, di un atteggiamento di tutto quanto l'uomo, e in pari tempo altresì un interno rapporto dell'uomo con l'uomo. La simpatia con cui Aristotele considera a lungo questo campo, fa l'impressione che si tratti non di un grado inferiore, ma di un ordine indipendente, anzi della sostanza stessa della vita.

La natura del convincimento aristotelico si appalesa segnatamente nel modo com'egli tratta il concetto che, secondo lui, governa tutta la vita pratica, il concetto del giusto mezzo. Ad esso il pensatore perviene per una via assai semplice. Se la parte sensibile deve essere soggetta alla ragione, ossia — dall'altro lato — la ragione deve manifestarsi nel sensibile, sorgono due pericoli opposti. La natura sensibile con impeto sfrenato può riluttare alla ragione e sottrarsi al suo imperio ; ma può anche essere sì difettiva e fiacca da non prestare alla ragione i mezzi necessari al suo pieno svolgimento. Onde il giusto mezzo diviene la somma della sapienza pratica ; la virtù etica deve guardarsi da due eccessi, dal troppo e dal poco. Così il valoroso tiene il mezzo tra il temerario e il timido, l'economo tra il prodigo e l'avaro, il disinvolto tra lo sfacciato ed il goffo. In questa dottrina del giusto mezzo Aristotele dimostra una stretta affinità col suo popolo ; le sue descrizioni particolari sembrano spesso riflessi della vita reale, anche le espressioni sono prese dal linguaggio comune. Ma con tutto ciò tralucono sempre i principî fondamentali nel senso del platonismo. Aristotele, nella dottrina del giusto mezzo, espressamente richiama l'analogia dell'arte, alle cui opere maggiori nulla è da aggiungere e nulla da togliere. Anche vi ha parte il concetto etico della giustizia. Nell'ordine universale dei fini umani in ogni momento ciascuno ha un còmpito ben determinato dalle circostanze individuali ; ogni deviazione in più e in meno ci conduce fuori del giusto. Se adunque Aristotele abbandona l'idea platonica dell'ordine morale, della giustizia come legge suprema dell'universo, per ciò che riguarda l'operare umano egli la conserva intatta.

L'esigenza del giusto mezzo dà alla vita anche una forma particolare. Che cosa sia precisamente il giusto mezzo, nel perpetuo cangiamento delle umane condizioni, non può stabilirsi una volta per sempre, nè dedursi da massime generali, ma deve

decidersi caso per caso secondo le circostanze particolari. A ciò si richiede sopratutto buon discernimento e finezza di giudizio. L'operare diviene così arte della vita e ne deriva all'esistenza una costante tensione, in quanto il buon nocchiero sempre di nuovo ha da cercare il suo cammino tra Scilla e Cariddi.

Ma al giusto mezzo non si perviene senza una chiara conoscenza delle cose circostanti e delle nostre proprie forze. Per non intraprendere troppo o troppo poco conviene saper misurare la propria capacità ; non basta esser bravi, bisogna sapere che lo siamo e fino a qual punto. Bisogna guardarsi tanto da ogni vana presunzione e arroganza quanto da un pusillanime abbassamento di sè. La retta autocoscienza diventa così indispensabile alla perfezione della vita ; il conoscimento di sè nel vecchio senso greco — cioè di una giusta stima dei nostri poteri, non di una raffinata analisi dei nostri stati interni — riceve in Aristotele il massimo svolgimento filosofico.

Dovendosi il principio del giusto mezzo applicare in tutti i più varî aspetti della vita, tutto acquista un rapporto con la ragione e l'azione in ogni punto è assoggettata al pensiero. Ne deriva una particolare attinenza della natura allo spirito, la quale mantiene la superiorità dello spirito senza intaccare il diritto della natura. Poichè tutto ciò che la natura ha impiantato nell'uomo, per esempio l'amore di sè, appare per questo solo fatto giustificabile ; volerlo estirpare sarebbe tanto sbagliato quanto inutile. Ma gli impulsi naturali debbono trovare il giusto mezzo e con esso la loro misura per andare d'accordo con la ragione ; or a tal fine ci bisogna l'opera dello spirito e del pensiero. Onde l'idea della misura significa un trionfo dello spirito sulla incolta natura ed altresì un armonico componimento della schietta natura con la ragione. Questo mezzo aristotelico non è una massima di borghese mediocrità, che schiva ogni sforzo e ogni rischio; però che non mira esso già a deprimere la vita a un livello mediocre, sibbene unicamente a conservare nell'azione l'equilibrio tra la ragione e la natura. Che il concetto del mezzo non escluda quello di grandezza lo dimostra nel modo più chiaro il fatto che Aristotele ci presenta come tipo ideale di vita umana il magnanimo (*μεγαλόψυχος*) e ne lumeggia la figura con la più profonda simpatia.

Magnanimo è colui che è spiritualmente grande, cioè elevato sopra i comuni apprezzamenti ed il comune agire, ed ha piena

coscienza di questa sua grandezza. Egli costituisce il giusto mezzo tra chi troppo si esalta circa le sue facoltà e chi, avendo qualità grandi, non le conosce e perciò non dà ad esse tutto lo svolgimento di cui sarebbero capaci. Il magnanimo, conscio com'è del proprio valore, gli darà sempre in ogni evento vigorosa espressione, e, qualunque cosa faccia od ometta, mai smentirà la sua dignità e la sua grandezza. Ond'egli sarà perfettamente sincero, amerà e odierà apertamente, sarà libero da ogni rispetto umano, a malincuore accetterà benefizi e con sovrabbondanza contraccambierà quelli ricevuti, godendo soprattutto di essere egli stesso benefico, coi potenti riservato ed altero, agli umili amico. Egli pone in ogni cosa la bellezza sopra l'utilità, la verità sopra l'apparenza; del lavoro egli sceglie per sè il più difficile e ingrato. Anche la condotta esterna deve corrispondere agli intimi sensi. Onde il magnanimo si presenterà dappertutto con serena dignità, sarà parco e misurato nel parlare, mai precipitoso, ecc.

Se in questo quadro qualcosa ci riesce straniero, è tuttavia evidente che l'attività pratica s'intensifica e s'innalza fino a divenire svolgimento di una intera personalità. Chi cerca, come Aristotele, in modo sì risoluto la felicità nell'attività riposante in sè medesima, nemmeno alla vita pratica consentirà di esser rivolta prevalentemente all'esterno, ma la ricondurrà su sè stessa e farà dello stato proprio dell'operante la cosa principale ; egli insomma si preoccuperà meno delle singole azioni che dell'uomo nell'azione. E invero le interne condizioni dell'azione sono esaminate con cura particolare ; Aristotele poi il primo analizza i concetti di proposito, responsabilità, ecc. Più e più il centro di gravità si trasferisce dalla produzione esterna nella condotta interiore, il concetto di un operare perfetto in sè medesimo si approfondisce in quello di una vita in sè stessa quieta, l'idea di una personalità morale comincia ad affermarsi come centro di tutta la vita.

Tutto ciò, è vero, rimane sempre assai imperfetto. Quell'altezza della personalità si presenta principalmente come cosa del solo individuo ; più che misurarsi a un ideale della ragione, l'uomo si paragona con altri uomini, così che la dignità morale diviene grandezza individuale di fronte agli altri, e la forza della personalità si manifesta più nel separare che nell'unire. Così, tra il progresso, appaiono evidenti anche i limiti che le condizioni del tempo pongono al nuovo pensiero.

Dalla sua fede nella potenza della ragione Aristotele è condotto a considerare come realmente raggiungibile qualunque finalità che la sua mente vagheggia sia per la vita teoretica che per la vita pratica. Non per questo il filosofo disconosce le forti imperfezioni della realtà. Egli è troppo aperto alle impressioni dell'esperienza per vedere dappertutto il regno della ragione, ed egli giudica sempre troppo a modo del suo popolo per non dividere l'umanità in una grande maggioranza se non proprio di cattivi, almeno di volgari, e in una piccola minoranza di nature più nobili. L'uomo, in generale, è dominato dalle passioni e dalle cupidigie, e non al bello, ma all'utile son vôlti i sensi della moltitudine. La quale soprattutto è spinta al male dalla insaziabile brama di possedere sempre più. « Smisurata è la brama per il cui appagamento vive la moltitudine ».

Ma Aristotele non è punto proclive ad abbandonarsi a conclusioni pessimistiche, e trova il modo di superare quella prima impressione. Anzitutto egli pensa che si tenda ad esagerare il male umano, facendo apparire come una colpa ciò che è un effetto di mere cause naturali. Così, per esempio, l'uomo è accusato d'ingratitudine perchè coloro che ricevono sogliono amare meno di coloro che dànno, i figli meno dei genitori; laddove ciò si spiega semplicemente col fatto che il dare procura maggior piacere che il ricevere e siffatto piacere rende a noi più caro anche l'oggetto della nostra azione. Oltre a ciò Aristotele non sa decidersi a porre i meno valenti tutti in un fascio; egli distingue parecchi gradi e trova che il più alto si avvicina assai all'ideale. Dall'altro canto sono da separare i veri e propri malvagi, gli scellerati, il cui numero non è grande, la media più che da spiccata malizia è costituita da perdonabile debolezza. Nè minor differenza intercede tra quelli che cercano come principal fine il guadagno e il piacere e quelli invece che mirano all'onore ed al potere. L'onore specialmente, questo riflesso della virtù, innalza l'operare umano. E anche ciò che rimane imperfetto acquista valore agli occhi del filosofo per il convincimento che una natural forza di ascensione affatichi anche gli infimi gradi dell'essere, spingendo sempre oltre lo stato e la coscienza particolare del momento; però che « tutto ha da natura qualcosa di divino ». Con questa inclinazione a considerare nell'inferiore non tanto la distanza che lo separa dal superiore quanto lo sforzo di elevazione, si associa una ve-

duta altamente caratteristica intorno alla somma della ragione nella vita sociale. Valga pur poco la media degli uomini presi singolarmente; se un ordine comune li unisce, essi diventano quasi una persona, e tutto ciò che è in essi di buono, sommandosi, può sorpassare moralmente ed anche intellettualmente le maggiori individualità. Portando infatti ciascuno il proprio contributo e combinandosi le varie forze, si costituisce come un uomo in grande più libero dall'ira e da altre passioni, più immune da errori e specialmente più sicuro nel giudizio che il singolo individuo. Anche in fatto di musica e di poesia il gran pubblico è il miglior giudice. Nel fare questa apologia della moltitudine, Aristotele non pensa naturalmente ad una folla qualunque, comechessia raccozzata, sibbene alla solida comunanza di una città o di persone strette da vincoli di cultura; egli resta ben lontano dal radicalismo moderno con la sua apoteosi della folla.

Con questa fede concordano pienamente le idee di Aristotele intorno alla storia. La concezione platonica ne costituisce il fondamento. Anche qui non un progresso all'infinito, ma un circolo di periodi simili. Posta l'eternità del mondo, che Aristotele per il primo insegna con perfetta chiarezza, è scorso prima di noi un tempo infinito: già innumerevoli volte i prodotti della umana cultura furon distrutti da grandi cataclismi, e sempre daccapo dovè ricominciare il lavoro; soltanto la religione popolare — interpretata razionalisticamente — e il linguaggio congiungono le varie epoche, transmettendo a ciascuna, almeno nei residui frammenti, la sapienza di quella che l'ha preceduta. A questo convincimento generico si aggiunge poi quello particolare che l'apice di uno di questi periodi fosse stato poco prima raggiunto nella Grecia classica. Conviene adunque volgersi indietro anzichè al futuro, che non promette ormai più alcun considerevole progresso. Cómpito della scienza è di rendere intelligibile nei suoi fondamenti razionali quello che l'occasione e l'abitudine fecero trovare agli uomini, di tradurre in concetti la realtà storica.

Il corso di queste idee giustifica l'atteggiamento proprio del filosofo rispetto alla cultura greca. Se questa rappresenta il sommo grado di ciò che è raggiungibile, ben legittimo è il suo studio di scoprire la ragione in essa immanente e di annodare ad essa, per quanto è possibile, il proprio lavoro. Così non solo

il pensatore può internarsi con simpatia nelle forme essenziali della vita greca, ma è altresì autorizzato a considerare la pubblica opinione come guida sicura alla verità. Così la conclusione conferma i presupposti, onde il suo lavoro ebbe principio, ed il tutto si conchiude in una ferma unità.

d) I singoli campi.

I singoli aspetti della vita sono in Aristotele assai più autonomi, propongono un maggior numero di còmpiti ed esigono un'elaborazione più estesa che non sia in Platone. La forma particolare non è qui un'applicazione, ma una continuazione del generale. La vita si diffonde in una maggiore ampiezza: la sua tensione, dividendosi in un'estensione più vasta, concede al tutto, nonostante il movimento, una calma più profonda. Ma tutto questo lussureggiare della molteplicità non spezza in Aristotele l'unità del tutto e non turba l'impero delle convinzioni fondamentali ond'è penetrato: per quanto le idee dominanti si adattino alle particolarità dei singoli campi, uno stretto vincolo analogico collega ogni molteplicità. Dappertutto è riconosciuto un alto valore all'attività, è messo in luce l'impero della ragione interiore, è tentata la conciliazione dei contrari; dappertutto un sobrio senso della realtà, una visione netta della vita interiore immediata, una limpida trasparenza delle immagini. Tutto ciò rende necessaria una trattazione più minuta anche rispetto ai singoli punti.

α) *Le comunioni umane.*

Più autonomo e più ricco è anzitutto il dominio della convivenza umana. Come Aristotele discenda volontieri dal tutto all'uomo, lo mostra il suo giudizio sul valore dei sensi. Platone e gli altri filosofi greci avevano posto il senso della vista sopra tutti gli altri, in quanto per essa è possibile la visione del mondo: ed anche Aristotele non vuol dissentire da questo giudizio. Ma esaminando più sottilmente egli dichiara poi l'udito come più importante per lo sviluppo spirituale per via del suo rapporto col linguaggio e così con la società umana. Anche la distinzione del linguaggio umano dalle voci animali vale per lui come una prova della intimità maggiore della convivenza umana. Ed alle varie forme e modi del vivere e dell'agire

umano egli ha rivolto la sua attenzione con grande simpatia. Egli sa osservare e delineare con finezza i diversi tipi umani e nella sua scuola sono sorte le più antiche descrizioni di caratteri. Così pure i suoi discepoli non fanno che continuare l'opera del maestro quando dedicano un'attenzione particolare alle virtù della vita sociale. Infine corrisponde al più alto apprezzamento dell'uomo e della società umana la considerazione accurata della storia che caratterizza Aristotele. Le sue ricerche personali quasi sempre si riattaccano ai risultati dei suoi predecessori e dalla sua scuola è uscita la storia della filosofia.

Ma con tutto lo svolgimento dato alla vita umana, la trattazione relativa alla comunione umana è ancora abbastanza semplice. Due forme fondamentali comprendono tutto in sè: l'amicizia e lo Stato: quella per i rapporti personali tra individui, questo per la comunione più vasta che ha per fine di organizzare il regno della ragione.

L'amicizia ha per Aristotele un pregio incomparabile già solo per questo che, sola, essa, dopo l'eliminazione della religione, può offrire un largo campo alla vita del sentimento e dar modo all'individualità di esplicarsi pienamente. « Nessuno potrebbe amare una vita senza amici, anche se possedesse tutti gli altri beni ».

L'amicizia, nel senso aristotelico, è quel vincolo con un altro uomo — A. pensa soprattutto ad *un* amico — che stabilisce una comunione perfetta di vita e di azione, che ci fa accogliere l'io altrui nel nostro io, sì che in esso noi acquistiamo quasi un altro nostro io. L'amicizia non è qui solo un'armonia degli spiriti, ma un'unità dell'azione e delle opere ; anche qui l'essenziale è riposto nell'attività, lo stato sentimentale è strettamente collegato con questa e ne è dominato. Il sentimento è continuamente provocato a passare nell'azione e la grandezza dell'amicizia si proporziona alla grandezza dell'uomo. Anche qui si tratta di rendere un giusto ricambio, di non mostrarsi impari nella nobile gara: l'amicizia si confonde con l'idea della giustizia. Qui non è questione d'un amore senza riserve, di quell'amore che non attende compenso e che è come un oblio di sè, una dedizione irriflessa di sè medesimo. L'amicizia aristotelica non è un annullamento, ma anzi un ampliamento dell'io. Essa ha radice nell'egoismo legittimo, in quella specie di amicizia naturale di ciascuno con l'essere proprio. Come soltanto l'uomo va-

lente è sempre in accordo con sè in ogni sua azione, è sempre a sè un vero amico, così egli solo è capace d'una vera e costante amicizia. Il rapporto d'amicizia accresce la felicità perchè con esso s'accresce l'attività, in quanto anche le nobili azioni dell'amico possono facilmente venir riguardate come proprie.

Questo concetto dell'amicizia come esige una comunanza d'azione e di azione espressa, visibile, così concede, con la sua recisa delimitazione, un pieno apprezzamento della vita famigliare. L'idea dell'umanità per contro appare, in paragone di quell'attività, come qualche cosa di troppo indeciso per poter avere un'influenza sulla vita. Ben vi si dice che ogni uomo ha un'affinità ed un naturale amore per l'uomo, che noi siamo per natura inclinati ad aiutarci ed a stringerci in società, anche indipendentemente dall'utile che ne viene, ma tutto questo rimane nell'ombra e non conclude ad una connessione vera, ad una solida organizzazione del lavoro comune. Sono le comunità piccole ed immediate che qui trattengono ed occupano l'uomo: raramente lo sguardo s'innalza al di sopra della propria nazione. Il popolo greco col suo carattere che in sè accoglie la fierezza dell'europeo e l'intelligenza dell'asiatico è riguardato qui come il fiore dell'umanità. Stretto in uno Stato unico, potrebbe dominare il mondo.

Ma questo pensiero d'una dominazione universale del popolo greco — ciò che è singolare nel maestro d'Alessandro — è ben tosto abbandonato: la forma fondamentale della comunione umana rimane pel nostro filosofo il piccolo Stato greco, la città indipendente con la sua limitata estensione, con la sua rigida determinazione di tutte le funzioni e di tutte le attività, coi suoi stretti rapporti personali tra i singoli cittadini. In nessun luogo meglio che qui, quando già era passato per essa il periodo fiorente, questa forma greca del comune è studiata ed idealizzata dalla teoria. La sua limitazione è giustificata col dire che una vera comunione è possibile solo dove i cittadini sono in grado di potersi giudicare a vicenda: la sua ragione profonda sta in ciò che solo una piccola comunità, in cui sono inseparabilmente connessi il contatto materiale dei singoli membri e l'unità dei fini spirituali, può costituire una personalità come l'individuo umano. Ora questa personificazione dello Stato costituisce veramente il nucleo della politica aristotelica: da questa convinzione discende direttamente l'identità dei fini per

lo Stato e per l'individuo, la strettissima analogia dell'etica e della politica. Come per l'individuo, così per lo Stato il bene supremo sta nella pienezza dell'attività riposante in sè stessa ed avente in sè stessa la propria soddisfazione. Di qui discende il deciso ripudio di ogni attività politica diretta verso l'esterno, di ogni tendenza all'estensione illimitata, di ogni genere di conquista, ecc. Lo Stato deve piuttosto rivolgere l'opera sua al collegamento di tutte le forze in un tutto vivente, all'attività pacifica, allo svolgimento di tutti i rapporti fra le singole sue parti. Così esso rassomiglia a Dio, che occupato solo in sè stesso, conduce una vita perfetta e beata.

All'attività secondo ragione appartiene in primo luogo la valentia interiore del tutto come delle singoli parti: questa dev'essere quindi anche per lo Stato il primo dei fini. I beni esteriori sono anche nella vita sociale niente più che uno strumento dell'attività: in questa loro destinazione essi hanno anche posto il loro limite. Ma la sete ardente che sospinge la moltitudine ad accumulare senza alcun limite beni e ricchezze, turba gravemente questo equilibrio. A nutrire quest'illusione, che spera di trovare in essi la vera felicità, ha funestamente contribuito l'introduzione del denaro, con la sua facoltà d'un ammassamento illimitato; per virtù sua l'avidità dei beni esterni ha acquistato un imperio sempre maggiore sull'uomo. Qui deve quindi reagire vigorosamente l'azione dello Stato. Come lo Stato per sè stesso non deve aspirare ad una maggiore copia di beni esteriori che non richieda il dispiegamento delle sue energie interiori nelle sue varie attività, così esso deve anche porre un freno all'attività del lucro nei singoli cittadini, restringendola nei giusti confini, e segnatamente deve reagire all'egemonia del denaro. Date simili premesse, è naturale venga condannato ogni guadagno che vien dal denaro ed ogni forma d'interesse proibita come usura ed in generale venga stigmatizzata moralmente quella perversione che erige a fine ciò che dovrebbe essere mezzo. Tali i fondamenti di quella severa dottrina economica basata sulla morale che dominò la teoria per tutto il medioevo ed influì anche variamente sulla vita pratica. In Aristotele vediamo chiaramente espressi i due presupposti di questa dottrina: la delimitazione precisa dell'attività economica per via di una chiara e sicura subordinazione al fine supremo della vita; la perfetta coincidenza del bene della comunità con quello dell'individuo.

Ma se lo Stato è in grande ciò che in piccolo è l'individuo, ad esso appartiene nel loro reciproco rapporto una superiorità decisa. Ed in realtà Aristotele propugna l'assoluta soggezione dell'individuo: egli ha ridotto questa dottrina in formule che sono passate attraverso la storia come un'espressione classica della teoria dell'onnipotenza dello Stato. Egli chiama lo Stato la comunità sufficiente a sè stessa, nella quale solo l'uomo può svolgere la sua natura razionale e di cui si può dire quindi che essa è prima (nell'ordine ideale) dell'individuo.

Strana abbastanza risulta questa subordinazione teoretica assoluta dell'uomo allo Stato in un momento appunto nel quale la vita reale si veniva sottraendo agli avvolgimenti della politica e stava per rifugiarsi nella personalità singola. Anche Aristotele stesso non ebbe parte attiva nella vita pubblica. Quella dottrina mostra chiaramente come il processo del suo pensiero sia volto verso il passato: l'erudito pensatore si immedesima tanto nella vita dell'antico Stato greco da dimenticare quasi i bisogni del suo tempo e la sua stessa posizione.

Per rendere intuitivamente le sue teorie politiche, Aristotele usa volentieri l'immagine dell'organismo: analogia che per opera sua ha fatto il suo ingresso nella scienza dello Stato. Come nell'organismo vivente le singole membra vivono ed agiscono solo nella loro connessione col tutto e, distaccate da questo, si riducono a materia inerte, così è degli individui rispetto allo Stato. Essi non hanno mai un diritto contro il tutto. Si comprende come questa teoria sia particolarmente atta a svolgere vigorosamente nel seno della totalità la natura e l'azione particolare degli individui.

In effetto l'organismo è tanto più perfetto quanto maggiore è la suddivisione, la differenziazione delle funzioni e degli organi. Così anche nello Stato le funzioni devono essere distinte il più che sia possibile: lo scopo del tutto non è un accordo uniforme, ma un'armonia risultante da una molteplicità. Tale convinzione, afforzata dalla chiara percezione e dal sobrio intelletto del nostro filosofo, lo conduce ad una recisa condanna delle teorie comunistiche. La perfetta esecuzione del lavoro esige un'accurata divisione dello stesso ; inoltre i più forti impulsi alla cura ed all'amore vengono all'uomo dal suo possesso e dalla cerchia dei suoi personali interessi: è per l'uomo un piacere indicibile il poter chiamare qualche cosa suo proprio. Ed

ancora è un sogno ottimistico quello dei fautori del comunismo, i quali si attendono dalla comunione dei beni l'armonia dei sentimenti e la disparizione dei delitti. Perchè la radice più forte del male non è il bisogno, ma la sete dei piaceri e l'avidità di possedere: « non si diventa tiranni solo per non aver a gelare dal freddo ».

Il concetto organico dello Stato in quest'antico senso non solo accresce l'importanza dell'individuo, ma conduce anche a concepire il tutto come animato da una vita propria ; secondo esso lo Stato non è un'opera artificiosa guidata da una saggezza superiore, ma un essere vivente moventesi per virtù propria. Ciò conduce conseguentemente a rendere desiderabile l'adesione dei cittadini alla forma vigente dello Stato, ed a concedere ad essi tutti una qualche partecipazione attiva alla vita politica. Questo, unitamente alla sua convinzione del potenziamento della ragione nella collettività, fa di Aristotele un fautore della democrazia, certo d'una democrazia molto limitata nello svolgimento ulteriore dei particolari.

Nello stesso tempo egli mette, — opponendosi in ciò a Platone — l'ordine generale al disopra della semplice personalità: « chi attribuisce l'imperio alla legge, lo attribuisce a Dio ed alla ragione sola, chi l'attribuisce all'uomo, vi aggiunge il bruto ». Assai più che per la sua teoria particolare dello Stato, la politica aristotelica ha un'alta importanza per la sua ricerca complessiva dei rapporti politici. Il filosofo che non apparteneva ad alcun Stato, seppe con la chiarezza della sua visione e la serenità del suo giudizio immedesimarsi così profondamente nelle particolarità di questo campo, il suo pensiero svolge così limpidamente le concatenazioni interiori delle cose, che l'opera sua costituisce una miniera inesauribile di sapienza politica. In essa un materiale immenso si subordina con semplicità ai suoi concetti ed alle sue classificazioni, i fini ideali dominano, ma non ostacolano l'apprezzamento delle condizioni reali, specialmente economiche, gli interessi più diversi e contrastanti vengono posti di fronte e pesati con diligenza accurata, ma senza facili compromessi, il contatto immediato con la realtà storica rende la teoria politica più flessibile e più feconda, l'importanza del vivo presente, il diritto dello stato generale di ciascuna età trovano un equo riconoscimento. La sagacia e la sapienza di queste ricerche riposano su di un vigoroso senso della giustizia

e della sincerità; senza ambagi è respinto tutto ciò che abbaglia senza essere utile, ma specialmente ciò che mira al vantaggio personale a prezzo dell'altrui.

Questo intrecciamento di tecnica profondità e di morale ispirazione fa della politica aristotelica, nonostante il dubbio valore di molti particolari, un capolavoro veramente mirabile.

β) *L'arte.*

Le dottrine aristoteliche ben mostrano, in tutti i loro punti fondamentali, un riflesso della concezione artistica di Platone: ma la personalità di Aristotele manca d'un senso personale vivo per l'arte. Tuttavia l'obbiettività della sua natura lo fece penetrare anche qui col pensiero così addentro nella natura dell'oggetto, che l'arte deve a lui non solo molteplici esplicazioni particolari, ma il suo stesso primo riconoscimento come oggetto di una teoria scientifica. Anche Aristotele intende l'arte come una imitazione della realtà. Ma egli pone l'oggetto della imitazione non nei singoli eventi con il loro carattere accidentale e mutabile, bensì in ciò che le cose hanno di generale e di tipico: l'artista non ha da fare con ciò che accade ora, ma con ciò che accade sempre o quasi sempre. Quindi la poesia è considerata qui come più filosofica ed importante che la storia: Omero sta sopra Erodoto. Per quanto questo non apra la visione d'un nuovo mondo e non faccia il posto dovuto alla fantasia creatrice, tuttavia l'arte acquista con ciò un valore spirituale ed un còmpito autonomo. Ma rapidamente il filosofo si volge dalle considerazioni generali alle singole arti per scoprirne, con acume pari alla chiarezza, i movimenti interiori e seguirne l'ulteriore esplicazione. L'apice della sua teoria estetica è costituito dalla dottrina della tragedia: dottrina che ha esercitato anche nell'età moderna un'azione efficacissima e destato un movimento spirituale appassionato; e che ha per la nostra considerazione un valore speciale, in quanto la sua concezione della tragedia ci offre come un quadro d'insieme ed un giudizio della vita umana. Ma la dottrina aristotelica della tragedia è posta nella sua vera luce solo quando venga compresa non come il prodotto d'una libera riflessione, bensì come la traduzione in formule ed in concetti di ciò che effettivamente aveva prodotto il dramma greco. Anche qui il pensatore volge il suo sguardo al passato:

egli non stimola a novità, ma cerca la ragione dei fatti nel grande passato.

Il problema della tragedia giace per lui non tanto nell'interno dell'uomo quanto nel suo rapporto con l'universo, non nelle complicazioni e nelle contraddizioni dell'essere proprio, ma nell'urto col destino; è la sproporzione fra la colpa interiore e la sorte esterna che desta la pietà dell'emozione tragica. Data simile concezione, è naturale che l'azione debba essere assai più unitaria, rigorosa e breve che non nel dramma moderno, con le sue lotte intime ed i suoi movimenti passionali. Chè dove non si tratta di un divenire interiore, ma di un urto subitaneo d'un uomo, la cui natura è già stabilmente fissata, col destino, l'intreccio sembrerà tanto più felice quanto più celeremente esso preme e s'affretta verso la decisione. Così è che la dottrina della unità d'azione, di luogo e di tempo nella tragedia potè giustamente richiamarsi ad Aristotele, sebbene ciò non sia avvenuto senza deduzioni arbitrarie e senza irrigidire in aride formule la dottrina del maestro.

Anche circa l'effetto della tragedia conviene ben guardarsi dal far intervenire qui concetti e sentimenti del tutto moderni. Aristotele non parla di un turbamento e di una purificazione di tutta l'anima, ma solo dell'eccitamento dei sentimenti di pietà e di paura. A che cosa riesce poi, secondo lui, questo eccitamento, è un punto che anche oggi non è ben chiaro. Evidentemente però il concetto suo non è che attraverso al singolo caso traluca un destino universale a cui tutti gli uomini debbano soggiacere; egli ha in vista piuttosto l'effetto del singolo sul singolo, egli vuole veder ritratti nella tragedia uomini e destini atti a riempire immediatamente l'animo di orrore e di pietà. Di qui discendono per la tragedia leggi e limiti speciali. Essa raggiunge più facilmente il suo fine mettendo sulla scena ostinati rivolgimenti del destino, specialmente dal bene al male, i quali colpiscono persone che non si elevano sopra di noi per atti eccezionali di malvagità o di bontà e che cadono in stato miserando piuttosto per un errore scusabile che per vera colpa.

Così appare anche qui il concetto della misura, del giusto mezzo, non senza una lieve intenzione di stabilire la media confacentesi al maggior numero: le altezze eccelse come gli abissi dell'agire umano vengono esclusi. La semplicità della teoria aristotelica verrebbe più facilmente riconosciuta, se ciascuno

non la completasse inconsciamente interpretandola attraverso i capolavori a cui essa si riferisce, senza tuttavia misurarne tutta la profondità.

Ma anche in questo campo Aristotele ha efficacemente agito più che per i suoi concetti e le sue leggi, per il modo della sua trattazione, la quale anche qui conserva, per la sua chiarezza, la sua circospezione ed il suo carattere positivo, un valore non perituro.

γ) *La scienza.*

Nella scienza l'opera aristotelica tocca il suo apice: la sua convinzione fondamentale dell'eccellenza della funzione teoretica si traduce qui in una trattazione concreta del più alto valore. A primo aspetto sembra che egli batta una via ben diversa da quella del suo grande maestro. L'intuizione cede il campo alla ricerca ed alla dimostrazione, l'analisi afferma vigorosamente il suo diritto, il minuto ed il particolare trovano in ogni parte un favorevole apprezzamento, le singole discipline acquistano qui per la prima volta un carattere autonomo. Nello stesso tempo la scienza perde ogni passionalità: essa non importa più il tendere continuo e la conversione di tutta la personalità. Ma in compenso essa diventa una penetrazione serena dell'oggetto ed un'esplicazione limpida della sua essenza: abbracciando tutta l'estensione della realtà, quest'attività del pensiero vede aprirsi dinanzi a sè il campo di un lavoro diligente, acuto, infaticabile. Con questo distacco dal sentimento immediato la scienza comincia qui ad avere una forma tecnica ed anche un linguaggio proprio: mentre Platone fuggiva la fissità dei termini tecnici come un antipatico impedimento dei liberi movimenti del pensiero, Aristotele è diventato il creatore del linguaggio scientifico. La sua scienza è quindi ben più vera scienza nel senso tecnico della parola; essa abbraccia la vita in tutta la sua ampiezza e crea quel tipo particolare dell'uomo di scienza che l'antichità posteriore venne ulteriormente svolgendo.

Ma ad onta di tali trasformazioni e svolgimenti, rimane sempre uno stretto rapporto con Platone e l'ellenismo classico. Verità intuitive inquadrano anche la ricerca aristotelica, tutto il progresso dell'analisi non scuote la superiorità della sintesi in cui traluce il tutto, onde gli elementi sono *a priori* riconosciuti come parti, la maggiore autonomia delle singole discipline non di-

strugge la ferma unità sistematica. Sovratutto il rapporto dell'uomo con le cose non è così mutato come a primo aspetto sembra. Chè per quanto Aristotele voglia reprimere la disposizione subbiettiva subordinandola alla necessità dell'essere obiettivo, l'immagine di questo si forma tuttavia per lui sotto il segno dell'uomo. Con la sua riduzione della realtà ad un regno di forze, di tendenze, di potenze e di fini anch'egli compie una lieve personificazione, tanto più pericolosa in quanto sfugge all'attenzione e cela i propri presupposti. I concetti fondamentali della metafisica aristotelica risultano in ogni punto da un'ibrida mescolanza dello spirituale e del sensibile, sono, senza saperlo, figurazioni simboliche. Questo doveva riuscire tanto più funesto, in quanto Aristotele con l'infaticabile energia del suo pensiero penetrò più profondamente la realtà per porvi a fondamento i suoi concetti supremi. Onde il dispiegarsi della scienza moderna non fu possibile senza una rovina radicale della concezione aristotelica.

In verità la grandezza d'Aristotele sta meno nella ricerca dei principî supremi quanto nei risultati che in lui ebbe il contatto delle idee generali con la ricchezza delle osservazioni ; raffinare l'universale al contatto del particolare, sottomettere alla conoscenza un materiale smisurato fecondandolo con la penetrazione dei principî, ecco dove risiede l'incomparabile forza d'Aristotele. Qui sovratutto egli ci appare come « il maestro di color che sanno ».

Lo svolgimento di questa facoltà gli rese possibile di percorrere tutto il campo dello scibile e di agirvi dappertutto, fecondando, ordinando, imperando. Dappertutto noi ammiriamo in lui l'equilibrio dell'interesse per le generalità e per i particolari, che gli permette da una parte di porre la speculazione pura al vertice della vita, come la più perfetta beatitudine, e dall'altra fa di lui un maestro dell'induzione, un cultore appassionato delle scienze naturali e gli pone in bocca, in riguardo delle ricerche anatomiche allora spesso combattute, il motto di Eraclito : « Entrate, che anche qui sono Dei ».

Con tal disposizione Aristotele ha per il primo ricercato gli elementi e le funzioni fondamentali del conoscere umano creando un sistema di logica che dominò per dei millennî; egli è il primo ad analizzare i concetti capitali di spazio e di tempo, di movimento e di fine ; egli ci conduce dalla contemplazione del-

l'ordine cosmico attraverso alla scala degli esseri naturali fino all'apice di essa, la vita organica, che segna anche l'apice delle sue ricerche; egli traccia il primo sistema di psicologia; egli persegue tutta la vita e l'attività umana così nel campo etico e politico come in quello della parola e dell'arte, dappertutto sempre intento a comprendere nell'opera sua i risultati delle opere e dell'esperienza del suo popolo. E sopra tutte le singole discipline si libra la metafisica, la prima dottrina sistematica dei principî che ci dà in un sistema di semplici concetti fondamentali un solido schema della realtà e che contribuì potentemente a dare alla speculazione una solida base ed a tradurre la vita nel pensiero.

Certo è facile in questo smisurato lavoro scoprire dei difetti. Chè non solo Aristotele fu un figlio del suo tempo, ma, data l'imperfezione del sapere d'allora, anche la sua indefessa aspirazione ad una conclusione sistematica dovette essergli funesta. In più d'un campo, dopo d'avere con ammirabile vigore logico disgiunto e ricongiunto un materiale assolutamente insufficiente, egli s'arresta più spesso all'errore che alla verità. Ma Aristotele non poteva prevedere il futuro ed adattare le sue costruzioni ideali ai progressi d'un remoto avvenire. Se ogni equo giudizio deve riconoscerne la grandezza, lo storico delle concezioni umane della vita deve in particolare riconoscergli il merito di avere con opera indefessa aperto all'uomo vasti campi della realtà e d'aver esteso il regno dello spirito.

δ) *Riepilogo.*

A voler rettamente apprezzare Aristotele è necessario anzitutto rappresentarci chiaramente il suo rapporto col mondo greco; l'averlo misconosciuto è stato fin al tempo nostro causa di erronei giudizi. Per il fatto che egli non sta più in mezzo al movimento dell'età classica, ma ne contempla con spirito calmo i prodotti, traducendo le impressioni sue in deduzioni e concetti, spesso venne misconosciuto il suo stretto rapporto con la grecità vera e propria ed egli venne trattato come il filosofo del concettualismo astratto. Già l'esposizione del concetto suo della vita ci ha mostrato come in realtà Aristotele, nonostante la progredita tecnica della ricerca, rimanga nell'intimo suo attaccato alla grecità classica, e come le sue dottrine ed i suoi

concetti, nonostante il loro raffinamento logico, rimangano fermamente radicati nel terreno greco. Chè per quanto la concezione sua riveli un pensiero originale ed energico, questo non si stacca mai dal mondo greco, anzi tutto si muove sotto l'influenza dei concetti fondamentali di questo mondo medesimo. Separarlo da questo suo ambiente vuol dire togliere ad Aristotele la sua vigorosa originalità: in esso egli ha trovato i suoi confini come la sua grandezza.

Ma con tutta questa dipendenza dall'ambiente non scompare l'originalità del tipo aristotelico della vita. L'energia virile, il valore positivo, la piana veracità fanno qui del sapere e delle attività sue un lavoro che riempie tutta la vita e permette di prendere fermamente radice nella realtà. La ricerca, penetrando dall'apparenza all'essenza, accresce importanza al mondo che ne circonda; allo sguardo sagace le cose rivelano, nella loro pace apparente, una vita propria, una vita ordinata secondo fini, una vita chiusa e riposante in sè stessa. Nello stesso tempo il mondo si risolve in una molteplicità di forme variopinte che attirano la conoscenza ed occupano l'attività umana. Penetrare questo essere così vivente e così ricco e collegarlo nell'armonia d'un cosmo, diventa il còmpito fondamentale della scienza. Il suo vigore si mostrerà nello scoprire i rapporti ed i collegamenti delle cose, nel conciliare i contrari, nel mettere in luce i passaggi ed i termini intermedî tra l'esterno e l'interno, tra il superiore e l'inferiore, nello svolgere dalle lunghe serie di fatti i concetti più semplici, in genere nello riunire tutti i fili in un tessuto consistente. Qui abbiamo il primo tentativo di una elaborazione sistematica del mondo ideale, anzi di un'organizzazione dell'opera culturale complessiva. Con tutto questo anche il mondo esteriore prende una ferma consistenza e il tono vitale si fa più tranquillo: dal lavoro operoso e dallo svolgimento incessante si attende la salute. Così inizia Aristotele la serie dei pensatori per cui il mondo e la vita rappresentano una unità armonicamente connessa: mitigata l'asprezza dei contrapposti platonici, egli non ha più bisogno di imporre all'uomo una conversione radicale.

La grandezza e la fecondità dell'opera aristotelica non potrà essere negata anche da chi pur non possa reprimere il dubbio se Aristotele abbia in verità raggiunto l'agognata conciliazione dei contrari ed unificazione della realtà. Chi più da vicino esa-

mina la sua costruzione ideale ed anche le disposizioni del suo sentimento troverà a tratti, ed appunto nei tratti più importanti, una concezione della vita più profonda, una disposizione sentimentale diversa dal solito: è l'elemento platonico che erompe qua e là con violenza singolare. Proseguendo quest'indagine si potrebbe venire alla questione se Aristotele conosca veramente in generale una sola realtà, se egli non intrecci continuamente due mondi e due punti di vista diversi, l'uno fondato sull'autonomia assoluta dello spirito, l'altro sul riconoscimento del valore dell'esperienza e sulla penetrazione reciproca e continua della natura e dello spirito.

Ma a tali questioni vogliamo qui appena accennare per appoggiare l'affermazione nostra che la grandezza d'Aristotele risiede meno nell'intima unità della sua concezione del mondo e della vita che nel subordinamento di vasti campi dell'esperienza ad un certo numero di concetti semplici e fecondi. Ciò è dimostrato, del resto, anche dalla sua azione storica che costituisce pur essa un contrapposto perfetto a quella di Platone. Noi non vediamo mai l'aristotelismo condurre ad un vivo movimento speculativo od anche solo servir di fecondo eccitamento agli spiriti. Ma esso parve degno di nota, anzi indispensabile ogniqualvolta si trattò di ordinare, di elaborare logicamente, di sistemare definitivamente un materiale cogitativo preesistente. Così esso servì già nella tarda antichità a collegare e consolidare un ricco materiale; così ad esso si volse, pur avendolo dapprima trattato ostilmente, il Cristianesimo appena i primi entusiasmi si calmarono e venne il tempo della elaborazione sistematica delle nuove idee; così Aristotele diventò il filosofo per eccellenza del sistema ecclesiastico medioevale con la sua rigida organizzazione del pensiero e dell'azione. Ma anche nell'età moderna pensatori sistematici di primo ordine, come Leibniz ed Hegel, lo hanno altamente apprezzato ed hanno da lui ricevuto fecondi impulsi. E dappertutto dove il pensiero aristotelico acquistò influenza, dappertutto questa si è esplicata eccitando al raffinamento logico, alla costituzione di grandi sistemi, al consolidamento d'un ricco e sicuro materiale cogitativo, all'inesorabile eliminazione dell'arbitrario e del soggettivo. La stessa cultura e scienza moderna non sarebbero state possibili senza l'azione educatrice e consolidatrice dell'aristotelismo.

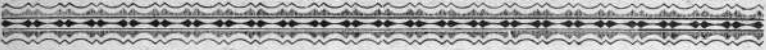
Certo tale vantaggio venne spesso comprato a caro prezzo. Nelle età di rilassamento del pensiero l'influenza e la sistemazione conclusiva del sistema aristotelico poterono opprimere il pensiero individuale, la sua autorità inconcussa sembrò opporsi ad ogni tentativo di innovazione, la rete serrata dei suoi concetti tenne in sè prigionieri coloro che vi si erano una volta addentrati. Ma questo è meno la colpa del maestro che non dei discepoli, i quali all'influenza sua non opposero una personalità abbastanza vigorosa.

Assolutamente incontestabili sono invece la grandezza e l'influenza d'Aristotele nei singoli campi della scienza e della vita. Qui egli lasciò traccie così profonde come nessun altro pensatore dopo di lui: qui egli per il primo, nei punti più importanti, mise il pensiero sulla sua retta via, sì che senza un apprezzamento dell'opera sua non è possibile comprendere storicamente le stesse costruzioni del pensiero contemporaneo.

Per l'antichità classica fu di grande rilievo il fatto che al genio divinatore di Platone succedette la mente vasta e poderosa di Aristotele, la cui attività multiforme, chiara, vigorosa e circospetta accolse e sviluppò le ardite creazioni del primo. Così potè da una parte svolgersi in tutta la sua purezza ciò che la cultura greca portava in sè di più profondo e dal suo grembo si levò una forma originaria della vita che attrasse a sè lo spirito con violenza irresistibile; dall'altra questo impulso potè convertirsi in un lavoro immenso che riflesse sui campi singoli la luce balenata dal tutto. Le due direzioni fondamentali di una concezione ideale del mondo e della vita, la tendenza a trascendere il mondo ed a ritornare al mondo trovarono in Platone ed Aristotele un'incarnazione veramente tipica.

Nella sua filosofia il mondo greco è spogliato dell'accidentalità della sua forma storica, illuminato nell'intima sua essenza, fatto più vicino a tutta l'umanità in genere. Certo la media del l'ambiente potè non corrispondere alle esigenze del filosofo, onde la dura lotta di Platone contro di esso e l'aspirazione di Aristotele ad operarvi una tranquilla trasformazione; ma ciò non toglie e che la vita greca rimanga strettamente connessa col pensiero greco, che i suoi fini ed i suoi beni vengano, purificati

e sublimati, in esso accolti e così resi capaci d'un'azione duratura. Da tale penetrazione e sublimazione scaturisce un ideale pratico pieno di vita e di energia creatrice che in mirabile modo congiunge il vero ed il bello, la scienza e l'arte. Nè, come spesso di poi, questa energia creatrice si fa straniera all'elemento etico, il quale trova solido fondamento nella nobiltà del sentimento personale e nella convinzione semplice e sincera della sublimità del bene.

Ben comprende ancora questo ideale di vita elementi contrari che spesso vennero poi a duro cozzo fra loro. Spira in esso una lieta fiducia nelle forze dello spirito e nella vittoria finale dell'attività coraggiosa, ma tale disposizione animosa non va fino alla insolenza presuntuosa; l'uomo sa di dipendere da un ordine superiore e da questo riceve volonteroso la misura del suo agire; la sua grandezza non gli toglie di sentire la sua limitazione, nè questa la sua grandezza. L'uomo si sente chiamato a vivere in tutto l'essere suo, ad operare assiduamente; ma l'attività raggiunge nel suo culmine una tal quiete in sè stessa, che la libera dal tumulto della vita ordinaria e rispande una gioia serena sopra tutta l'esistenza. Ogni essere ed ogni tendere deve subordinarsi ad un grande complesso, non isolarsi e disperdersi; ma quei grandi complessi, lungi dall'opprimere ed annullare l'azione particolare, le dànno un posto sicuro e le conferiscono, nel seno del tutto, un più alto valore.

Tale armonizzamento delle direzioni fondamentali e contrarie in un tutto perspicuo, accessibile anche al sentimento immediato, fa della visione classica della vita qualche cosa d'incomparabile e d'insostituibile. Chè il progresso della vita ha in sèguito sempre più accentuato la scissione interiore della vita, acuito i contrapposti, accresciuto le resistenze esteriori e le difficoltà interne: l'anima ha sentito sempre più l'eterno dissidio. Onde, poichè non possiamo rinunciare all'unità della vita senza rinunciare a noi stessi, noi ci volgiamo volentieri indietro ad ammirare una forma della vita che ci rende intuitivamente in una creazione vigorosa e felice il fine di ogni vita umana. I particolari di questa creazione sono stati minati da trasformazioni profonde: le fondamenta, sulle quali il sistema della vita antica pareva erigersi solidamente, hanno rivelato in sè grandi problemi; il contatto con la realtà e la sicurezza dell'azione, che una vita ancora ingenua credeva dati senz'altro all'uomo

od almeno facilmente conseguibili, sono diventati per noi oggetto di sforzi faticosi, i quali esigono modificazioni radicali nelle cose come in noi stessi. Ma i fini, a cui quella vita era diretta, hanno conservato la loro verità, i sentimenti che l'animavano, la loro grandezza: essi possono oggi ancora attirare, elevare, rasserenare l'anima nostra.

E questo sovratutto anche per via della posizione storica della cultura antica all'inizio della nostra cultura europea. Essendo il problema della vita qui afferrato la prima volta, per la nostra cultura europea, dalla scienza, la trattazione ha, fin nell'esposizione l'originalità di tutto ciò che è primitivo. La freschezza e la gioia che inerisce ad ogni prima visione, ad ogni scoperta, la spontaneità del sentire, la semplicità dell'esporre — tutto noi troviamo qui in questi sereni inizi senza alcuna nube ; mancano le formalità della discussione, i commenti della riflessione che quasi inevitabilmente accompagnano ogni ulteriore trattazione. Vi son cose che, come sono state qui dette, sono state dette per sempre: la efficacia della semplicità le rende inarrivabili.

Ond'è che questi antichi pensatori rimangono, nonostante tutto ciò che di perituro vi è in essi, i maestri e gli educatori dell'umanità. Nel lavoro come nel rinnovamento, nella felicità come nella miseria l'umanità è sempre ritornata ad essi come agli eroi dello spirito che porgono a noi ideali eterni di vita e ci guidano sicuramente nel ricco mondo della antichità classica, sorgente perenne di forza, di armonia e di gioia nella sua eterna giovinezza.

B. — L'antichità postclassica.

Le profonde indagini della moderna ricerca ci hanno condotti a vedere chiaramente che l'antichità postclassica non può venir trattata come un'appendice od un riflesso dell'età classica: essa ha una natura tutta sua che fu, per lo svolgimento dell'umanità, della più alta importanza. Di più essa contiene una ricchezza interiore di movimenti e di trasformazioni ben maggiore di quello che prima le si attribuisse. Dapprima sorge la cultura ellenistica che crea alla vita nuove condizioni, svolge, nei varî indirizzi, produzioni mirabili e stringe i popoli nella comunione d'un'unica cultura. Dopo la sua caduta ha luogo una specie di ritorno all'ideale classico che è tolto come criterio e norma di ogni attività. Ma poichè questo si rivela in breve insufficiente, lo spirito si volge tutto allora verso la religione: dal popolo, dove questo movimento si era primamente affermato, esso si estende di mano in mano alle classi colte, per diventare poi la forza direttiva suprema. Anche le concezioni della vita ci rivelano questo valore autonomo della tarda antichità ed esigono la divisione sua in due epoche, l'una fervente di operosità spirituale, l'altra dominata da un'ardente aspirazione religiosa. Quanto sia stata diversamente concepita in esse la vita, è ciò che nell'esposizione seguente ci proponiamo di mostrare.

1. — I sistemi di sapienza pratica.

a) Carattere spirituale dell'ellenismo.

All'età ellenistica vengono a mancare gli impulsi principali che sostennero la vita nel periodo classico ; la grandiosità delle creazioni e la comunione di vita nel piccolo Stato greco. Ben si mantenne a lungo ancora questa forma politica nello Stato tradizionale, ma ad essa manca ormai lo spirito vivificatore: i destini dei popoli e degli Stati vengono decisi altrove, sopra tutto nelle corti dei principi, mentre negli Staterelli greci la vita degenera nelle meschinità d'una ristretta vita borghese. La politica è ora nelle mani di singole personalità eminenti: essa si è resa indipendente dall'azione e dalle disposizioni delle collettività. Ma ciò ha nel tempo stesso l'effetto di rendere l'individuo più libero di fronte al suo ambiente: egli non è più costretto a ricevere da questo le sue convinzioni, a subire la fede ed i costumi del suo popolo: la via è libera dinanzi a lui. Nel tempo stesso la vita spezza i confini che separavano popolo da popolo; sorge una cultura mondiale, un sentimento cosmopolitico, che, se anche non con la violenza del cosmopolitismo moderno, concorre a smussare le opposizioni troppo vive ed a far apprezzare l'uomo come uomo. A ciò corrisponde un'estensione della coltura nelle classi inferiori, la coltura guadagna in ampiezza ; le individualità eminenti si fanno più rare, ma il livello medio si eleva, in compenso, considerevolmente. Così la cultura intensa del periodo classico cede il posto ad una forma più diffusa: tutti i rapporti si distendono verso l'esterno in forme più ampie.

Con tale estensione è strettamente connessa una trasformazione interna della vita, che si rivela specialmente nella mutata posizione dell'individuo, del soggetto. Per l'età classica niente è più caratteristico della facoltà di costringere e di abbracciare nelle sue creazioni spirituali l'opposizione del soggetto e dell'oggetto, di stringere in intima connessione l'uomo ed il mondo: per questo soltanto le fu possibile dare alla propria vita un carattere di freschezza pura, di originarietà, ed osare con fede serena la lotta per le verità ultime. Una coincidenza meravigliosa di condizioni fortunate provocò ivi il sorgere d'un'età singolare, d'una vera età eroica dello spirito, alle cui mirabili

creazioni noi attingiamo tuttora ed attingeremo ancora certamente per lungo volgere d'anni. Ma, come ogni giorno di festa, una tale età ha presto segnata la fine ; l'unità, che la caratterizza, si dissolve, il soggetto si separa dall'oggetto, tra l'uomo ed il mondo si apre un abisso. Con questa separazione molte cose vanno perdute. L'arte non può più conservare qui quella grandezza che è sorgente di tanta elevazione e di tanta forza, la religione non può più vivificare dall'interno l'opera dello spirito. Ben si mantiene ancora essa presso il popolo, ma le persone colte la respingono da sè e, se anche non la rinnegano, si accomodano con essa sulle basi d'un'interpretazione razionalista. Non va perduto il nucleo morale della fede greca, la fede nella giustizia dell'umano destino, ma nello stesso tempo questa età che ha vedute tante catastrofi violente, tante rivoluzioni meravigliose nel destino degli individui, fa posto anche alla fede nella potenza della dea Fortuna, del caso o interamente cieco o maligno ed invidioso. Ma per quanto cresca il sentimento dell'irrazionalità dell'umano destino, gli inconvenienti non vengono così dolorosamente sentiti da deprimere l'uomo e togliergli la dolcezza di vivere ; che anzi, la serena riflessione e la pratica sapienza non sembrano impari ai problemi della vita ; ciò conferisce alla filosofia il dominio della vita nelle classi colte e ne fa il sostituto della religione. In ogni punto la vita s'affida qui alla riflessione meditativa, più che non venga diretta da necessità interiori.

Ma la separazione che s'apre tra l'uomo ed il mondo ha pure notevoli vantaggi : da una parte essa contribuisce a chiarire l'oggetto, dall'altra rinvigorisce il soggetto. La maggiore indipendenza del mondo di fronte all'uomo permette alla scienza di acquistare una importanza incomparabilmente più grande : la ricerca scientifica fiorisce sul terreno dell'ellenismo e nel suo ricco svolgimento pone le basi sicure d'un lavoro secolare : « l'opera veramente grande dell'ellenismo è la sua scienza » (Wilamowitz). Le scienze singole acquistano qui per la prima volta una piena indipendenza e col crescere delle conoscenze cresce anche la potenza tecnica dell'uomo sulle cose. D'altro lato l'arte offre al sentimento dell'individuo il più libero campo; trasformata in virtuosità essa esagera spesso l'espressione della forza, ama il violento e il gigantesco, predilige la pompa, lo sfoggio, l'elemento decorativo, avvicinandosi così a quello che

più tardi fu detto stile barocco. Ma nel medesimo tempo si svolge per contro, come una reazione, l'aspirazione verso la natura e la vita semplice, sorge un sentimento idillico della natura e il desiderio d'un intimo commercio con essa: di fronte al raffinamento artificioso della cultura, che viene sempre più sentito come un male, si leva il bisogno di ritornare alla semplicità salutare degli inizi, si sente il pregio d'una vita limitata e serena.

Come in tutto questo l'individuo apre intorno a sè un ampio spazio libero e l'anima può tutta volgersi sopra sè stessa e godere sè stessa, così vengono sempre più alla luce e s'affacciano in prima linea i rapporti interindividuali; «i poeti ellenistici per i primi hanno fatto dell'amore la più alta passione poetica» (Rohde), i rapporti della vita borghese porgono al dramma inesauribile materia, la vita privata si svolge in tutti i suoi rapporti incomparabilmente più libera, l'uomo singolo sciolto da ogni vincolo acquista tutto il suo valore.

Tutto ciò poi che l'età conteneva di proprio trova il suo più degno completamento nella presenza ancor viva dell'età classica in tutta la ricchezza delle sue creazioni. Fissarne i tesori, metterne in luce tutto il valore per trarne tutto il godimento possibile diventa un còmpito importante e gradito. E poichè senza una preparazione scolastica ed erudita non è possibile partecipazione al patrimonio di quella cultura d'una bellezza e d'una ricchezza incomparabili, la cultura e l'erudizione diventano il fondamento d'ogni spiritualità superiore. Le occupazioni erudite conferiscono alla convivenza sociale un carattere particolare, separano la società dei dotti dal popolo ed elevano i suoi membri al di sopra delle divisioni nazionali e sociali. Sorge così un'età profondamente penetrata dalla cultura, con tutti i privilegi che essa porta con sè, un'età dai vasti orizzonti e dal pensiero mobile, raffinata nel sentire e ricca di godimenti; ma ancora con tutti i suoi difetti, priva soprattutto d'una finalità interiore collegante l'insieme della vita, vúota nelle profondità sue più intime.

Quest'età ha nel suo complesso più d'un contatto con analoghi movimenti moderni: qui appare per la prima volta qualche tratto che venne più tardi considerato come caratteristico della modernità. Ma quest'affinità non toglie la differenza profonda: differenza che viene in luce sovratutto nella diversa maniera

di esplicazione del soggetto. Il soggetto dell'ellenismo accetta come un dato la tradizione della cultura classica e si applica a svolgerla nelle più varie direzioni, a trasformarne il contenuto in materia di sentimento e di riflessione: esso non rompe decisamente con l'antico, non va in cerca di vie interamente nuove. Questo è invece quanto avviene nell'età moderna, in cui il soggetto sente l'assoluta insufficienza della vita tradizionale e in dura lotta con essa si sforza, con la tensione più violenta di tutte le proprie forze, di creare un nuovo mondo. Tutta la ricchezza dello svolgimento ellenistico non può nasconderci che in esso l'onda della vita non sale, ma va cadendo.

A tale ambiente spirituale corrisponde un indirizzo speciale del pensiero filosofico. Esso non lotta più per gettare uno sguardo nella realtà ultima delle cose, per rinnovare od approfondire l'intiera cultura. Ma esso promette agli individui un terreno saldo ed un orientamento sicuro nella vita, esso vuole condurli alla felicità, renderli indipendenti secondo lo spirito; esso diventa, per il mondo delle persone colte, lo strumento precipuo di educazione morale. Questo indirizzo pratico giunge, è vero, al suo pieno trionfo solo nel corso dei secoli e sotto l'influenza della romanità; nè bisogna esagerarne l'importanza negli inizi, noti a noi solo frammentariamente. È però innegabile che dopo i sistemi dell'età classica, è l'individuo con la sua aspirazione verso la felicità che costituisce il centro di tutto il lavorio del pensiero.

Un altro carattere tutto peculiare all'età di cui ci occupiamo è anche questo, che ora un piccolo numero di sistemi si fissa in un certo complesso di principî fondamentali, in una specie di credo dogmatico, per venir trasmesso così irrigidito per una lunga serie di secoli, mentre prima ogni produzione provocava senz'altro nuovi movimenti e reazioni immediate. Come prevalentemente in tutta la vita spirituale dell'età ellenistica, così anche nella filosofia invece di grandi personalità rinnovatrici abbiamo l'opera collettiva di gruppi, di scuole. La brevità imposta al nostro disegno ci consiglia qui di restringere la nostra attenzione alle due scuole degli Stoici e degli Epicurei. La loro opposizione risponde alla duplice posizione che l'individuo, libero di sè, può prendere di fronte alle cose. O egli può sovrapporsi audacemente al mondo o può cercare di adattarsi ad esso nel modo più conveniente. Nel primo caso egli porrà la

sua felicità nel rendersi superiore alle influenze dell'ambiente e nel conquistarsi, unificandosi con la ragione universale, una superba indipendenza ed una signoria interiore sulle cose. Nel secondo caso invece procurerà di evitare ogni urto con la realtà e d'assicurarsi un'esistenza tranquilla utilizzando accortamente la realtà così come essa è. Questi due indirizzi, come sono vicini nel punto di partenza, così coincidono anche variamente nei risultati. Ma il loro spirito ne fa due avversari inconciliabili e la loro lotta si distende nell'antichità per dei secoli. La scuola epicurea viene la prima, perchè essa ha conservato con tenacia singolare attraverso le mutazioni dei secoli il suo tipo fondamentale in tutta la sua semplicità, evitando ogni commistione con i movimenti posteriori.

b) Gli Epicurei.

La scuola Epicurea ha più d'ogni altra il carattere d'una setta chiusa, rimasta quasi intatta per dei secoli attraverso profonde mutazioni sociali. L'opera del maestro (342-270 a. C.) agì con una potenza singolare: non solo l'immagine della personalità sua rimase viva e presente ottenendo quasi gli onori d'una specie di culto, ma anche le formole semplici in cui egli aveva compendiato la sua dottrina passaron con tutta la loro autorità di generazione in generazione. All'infuori di lui non v'è chi meriti menzione, se non il romano Lucrezio (94-54 ?) che per il calore delle sue convinzioni e la poetica bellezza dell'esposizione fu ancora nel 18° secolo un autore prediletto dei circoli colti. — La parola «epicureo» è stata falsata nel linguaggio volgare; gli epicurei vennero e vengono ancora facilmente considerati come i filosofi del piacere, mentre in realtà si proposero di liberare l'uomo da tutte le complicazioni del problema della realtà universale e di assicurargli sul suo proprio terreno una vita serena e tranquilla. Questo conduce ad una specie di saggezza aristocratica, la quale tien lontana ogni volgarità.

La sfera della vita vien così ristretta, di fronte ai sistemi classici, in più stretti confini. Epicuro s'occupa dei problemi ultimi della realtà non per penetrare l'essenza delle cose, ma per togliere, con l'aiuto della conoscenza razionale, illusioni che opprimono la vita ed amareggiano ogni piacere. Innanzi

tutto è combattuta la dottrina dell'intervento di forze soprannaturali nella nostra esistenza: non è possibile godere quietamente e lietamente la vita finchè minaccia il fantasma dell'eternità. Che gli dèi esistano non si nega; veneriamoli anzi come i tipi perfetti della vita beata! Ma di noi e del nostro mondo essi non si curano. Nè essi potrebbero, fra le continue occupazioni per le cose altrui, godere una beatitudine perfetta, nè, data l'opera loro provvidente, si spiegherebbe il male che penetra tutta la realtà. E che poi non abbiamo bisogno dell'ipotesi d'una divina provvidenza governante le cose, ce lo mostra chiaramente la scienza, da cui apprendiamo che tutto avviene naturalmente e che la natura stessa delle cose basta a spiegarci l'armonia e l'ordine dei loro rapporti. La scienza della natura diventa così la liberatrice dell'uomo dall'incubo della superstizione, la nemica inesorabile del terrore religioso, che tant'odio e tanta miseria ha versato sugli uomini.

Rigettata ogni connessione religiosa con la realtà, si rigetta anche ogni altra che venga dalla filosofia come è, p. es., quella implicata dalla dottrina del fato, dalla credenza in una necessità universale avvolgenteci con le ferree sue leggi. Un tale destino peserebbe sulla vita anche più duramente. La nostra felicità ha per indispensabile condizione la libertà nelle nostre decisioni e nella nostra condotta: il libero arbitrio, più tardi così spesso oppugnato dai negatori di qualsiasi ordine soprannaturale, vien qui postulato come condizione indeclinabile della felicità. Epicuro non poteva più chiaramente mostrare quanto appo di lui le preoccupazioni pratiche per la felicità prevalgano ad ogni pura considerazione teorica.

Un sistema così alieno da ogni complicazione non ha posto per l'immortalità. — Perchè dovremmo noi desiderare di continuare a vivere, dal momento che è possibile gustare a fondo tutti i beni presenti durante la vita? Perchè non dovremo piuttosto, dopo di essercene saziati, lasciare ad altri il posto nel banchetto della vita? Noi abbiamo avuto la vita solo in usufrutto: passiamo lieti, trascorso il nostro tempo, la fiaccola ad altri! La morte con il suo annichilamento non deve turbarci. Basta riflettere appena per convincerci che in realtà essa non ci tocca. Chè fino a che noi siamo, essa non è; quando essa è, noi non siamo più: a che pro quindi occuparcene? Nulla così ci vieta di godere nella sua dolcezza il presente e di cercare intorno a noi, nella prossimità nostra, la felicità.

Ma questa felicità non può essere trovata senza l'intervento costante della saggezza: questa sola ci insegna un giusto apprezzamento dei beni. Ciò che dà alle cose un valore per noi è che esse sono fonte per noi di piacere o di dolore; la nostra attività non può proporsi altro fine che la vita più piacevole; l'alfa e l'omega della vita beata è il piacere. Ma noi non dobbiamo limitarci ad afferrarlo così come il caso ce lo presenta: sul valore delle esperienze piacevoli o dolorose non decide la prima impressione, ma l'intero decorso con le sue conseguenze; bisogna quindi prevederle e ponderarle, bisogna un'arte che ci insegni ad apprezzare e calcolare i piaceri. Ora dove potrà quest'arte trovarsi se non nella filosofia?

La filosofia diventa così un'arte della vita, una tecnica del godimento: il suo còmpito non è davvero molto alto. Ma esso s'eleva poi nell'esecuzione per effetto della ricchezza della cultura e del gusto della personalità raffinata. Il godimento subisce — non da parte d'un giudizio morale, ma dall'interesse proprio della felicità — una specie di selezione e di nobilitazione. Ai piaceri sensibili ed esterni vengono preferite le gioie spirituali, interiori, perchè più durevoli e pure; più che la servile dipendenza dai godimenti, ciò che rende felice è il loro asservimento allo spirito, la facoltà, non la necessità di godere. In verità qui l'uomo gode meno le cose che sè stesso, la propria personalità raffinata, nelle cose ed il fine ultimo implica meno la presenza positiva del piacere che l'assenza di ogni dolore e di ogni turbamento, la pace serena, la tranquillità imperturbata dello spirito.

Ora a ciò si rende necessaria la moderazione dei desiderî, la acquisizione stabile d'una saggezza chiaroveggente e di sentimenti elevati. Poichè «non è possibile vivere piacevolmente senza vivere con sapienza, bellezza e giustizia nè vivere con sapienza, bellezza e giustizia senza il piacere, essendo questo indissolubile dalle virtù e le virtù con esso intrecciate» (Epicuro). Ma la sorgente principale della felicità rimane sempre la giusta visione delle cose, la liberazione dal terrore religioso e dalla paura della morte, la conoscenza che il bene, rettamente inteso, è a nostra portata, mentre il dolore, se intenso, suole essere breve, se lungo, poco intenso. Un uomo con queste convinzioni «non nutrirà inquietudini di sorta, nè nel sonno, nè nella veglia, ma sarà fra gli uomini come un dio». Questa

disposizione generica viene poi svolta in una teoria completa della virtù ed esplicata in una serie di fini riflessioni morali. Molte proposizioni di Epicuro vennero tenute in pregio anche dai suoi avversari e passarono nel tesoro comune della pratica sapienza. Che anche il sistema del piacere tenda ad elevare l'uomo al disopra delle vicissitudini esterne lo mostra il detto di Epicuro, che è meglio essere sfortunato agendo saviamente che non essere fortunato agendo stoltamente.

L'aspirazione verso l'indipendenza perfetta dell'individuo foggia anche in modo particolare i singoli aspetti della vita. Tutti i rapporti umani che sono sorgente di legami, vengono, come tali, ripudiati. La vita politica lascia freddo l'epicureo; contento d'avere una protezione sicura, egli è amico del governo assoluto. Anche il matrimonio non lo attira. Tanto più si svolgono invece i liberi rapporti interindividuali, l'amicizia, il commercio spirituale, la solidarietà umana. E questa non si limita ad un cerchio ristretto, ma agisce con virtù organizzatrice in vasto campo. « Epicuro e i suoi discepoli hanno fatto proseliti ed organizzato saldamente la loro società. Essa si estendeva per tutta la Grecia, come uno Stato nello Stato, con una ferma costituzione, tenuto insieme non solo dalla corrispondenza epistolare e dalle missioni, ma anche dal mutuo appoggio materiale. Epicuro seppe risvegliare quello spirito di solidarietà che con ragione venne paragonato allo spirito vivente nel Cristianesimo antico » (Ivo Bruns). Così anche in questo campo la filosofia vede il suo còmpito principale nel ricollegare gli individui dispersi ed isolati, dopo il rilassamento degli ordini antichi, in nuovi sul tipo di una comunità religiosa e porgere così ad essi tanto internamente quanto esternamente un sicuro punto d'appoggio.

Ma la preoccupazione d'un giudizio imparziale non deve nasconderci il lato angusto dell'epicureismo. L'uomo riceve qui il mondo come un ordine dato, col quale si tratta di trovare un accomodamento abile e sapiente: egli non assume di fronte ad esso una posizione attiva, un rapporto interiore. Egli si rifugia dalle tenebre e dal tumulto esteriore in sè stesso per ivi preparare a sè stesso una felicità perfetta. Ma poichè egli non penetra più in là della superficie del soggetto, non si apre a lui il mondo della vita interiore, non si levano di fronte a lui impulsi e forze che valgano a scuotere e far progredire la vita dell'anima. Un

sistema che si limita ad utilizzare le forze preesistenti non può opporre a tutte le avversità esterne ed interne se non la considerazione che in fondo il male è destinato a soccombere, il bene a prevalere; esso non si leva in realtà sopra un facile ottimismo ed a questo in fatti si attacca Epicuro con tutte le forze. Ma se l'irrazionalità e il dolore non si lasciassero metter da parte tanto facilmente? Allora la sperata felicità del saggio potrebbe facilmente voltarsi in un vuoto interiore, in un pessimismo disperato. Di più tale condotta implica presupposti che essa non giustifica, che anzi essa in senso rigoroso contraddice. Essa esige una cultura altamente evoluta, un senso delicato ed una certa nobiltà di sentimento, un gusto pel buono e pel bello: senza ciò la vita cadrebbe nel vuoto o nella rozzezza. Ma essa poi non stimola in nessun modo a cooperare col proprio lavoro e con sacrifizi personali all'avvento di tale cultura: all'uomo naturale, vivente nel senso, al di là del quale non ci conducono i suoi concetti, essa impone senz'altro una personalità raffinata, appassionantesi per fini ideali e morali. Così questa concezione è come un parassita che vive della tavola altrui; bisogna che le fatiche di altri producano prima ciò che essa con gesto leggero converte in riflessione ed in godimento. Epperò l'epicureismo, per quanto possa in determinate età esercitare una attrazione individuale, non è propriamente una concezione vivificatrice e creatrice; esso rimane un fenomeno secondario, un concomitante accessorio d'una cultura raffinata, anzi troppo raffinata e come tale potrà sempre ancora apparire sotto nuove forme e trovare aderenti. Ma tutta la sua saggezza, tutta la sua abilità e tutta la sua amabilità non lo salvanò da quello che è il difetto più grave d'una vita spirituale: l'impotenza creatrice.

c) Gli Stoici.

Gli Stoici si sono occupati molto più profondamente del problema della vita e la loro scuola ha avuto un più ricco movimento interiore. Pur rimanendo immutato lo schema fondamentale della dottrina, la teoria pura venne sempre più relegata in seconda linea, l'indirizzo pratico e parenetico acquistò sempre più, specie nei secoli dopo l'êra, il sopravvento, e lo stoicismo divenne la manifestazione più saliente di quella riforma morale che la tarda antichità aveva tentato col ravvivamento degli an-

tichi ideali. La nostra esposizione si preoccuperà di rilevare quei caratteri comuni che si estendono a tutto il movimento storico ed in sè abbracciano tutte le manifestazioni singole.

L'importanza storica dello Stoa rispetto al problema della vita sta nell'avere fondato scientificamente la morale, nell'aver sollevato, in tutta la sua indipendenza e superiorità, il problema morale. Gli stoici non si sono limitati in questo punto ad elaborare dati tradizionali, a collegare più strettamente elementi preesistenti: una morale così ben marcata e definita non esisteva ancora come corpo scientifico di dottrina, nemmeno nella scuola socratica. Chè se bene i Cinici attendevano la felicità esclusivamente dal valor personale, ciò s'associava in essi ad un perfetto disprezzo della ricerca scientifica e però non s'appoggiava su alcuna concezione della realtà; anche per questo solo la morale non poteva per essi diventare una potenza nella vita. Ma ben potè essa diventarlo per gli stoici, per cui non era possibile un agire morale senza il fondamento d'una convinzione scientifica e senza l'unità d'un cosmo spirituale.

La concezione stoica del mondo è più affine al pensiero antico di quel che sembri a primo aspetto: solamente tutto vi è convertito in termini astratti e la riflessione razionale vi ha una parte maggiore. L'uomo è un membro della realtà universa, ma la connessione non è così stretta e visibile; il mondo è un regno della ragione, ma meno un'armonica opera d'arte che un sistema logicamente ordinato e finalmente diretto; l'uomo è spinto dalla natura sua ed atto ad afferrare la ragione universale, ma più in proposizioni universali che nella sua diffusione sulla realtà. Anche secondo tal concezione è la disposizione razionale, la facoltà del pensiero, che impone all'uomo il còmpito supremo. Il tutto è ordinato su troppo salde basi e troppo ferreamente connesso perchè l'azione umana possa mutare lo stato delle cose e dirigerne il corso secondo nuove vie. Ma il soggetto pensante può comportarsi di fronte al mondo in due maniere. Due linee di condotta profondamente diverse sono possibili: o l'uomo assiste con stupidità bestiale al corso degli eventi e si limita a compiere sotto la cieca necessità della loro potenza superiore quanto essa gli impone, oppure egli penetra nella ragione del tutto, si appropria spiritualmente il tutto, ne intuisce le necessità e così le trasforma in libertà. Questo è il punto in cui una decisione caratteristica distingue gli uomini

in due classi. Ciò che deve avvenire avverrà; ma l'avvenire contro o senza di noi ovvero col nostro assenso è un punto che modifica tutta la vita e che trasforma l'uomo in uno schiavo od in un dominatore della realtà. Nella libera obbedienza sta la vera e propria grandezza dell'uomo: «l'obbedire a Dio è libertà» (Seneca).

Ma noi possiamo trovare pace nel pensiero del tutto solo quando la razionalità del tutto sia posta sovra ogni dubbio: solo allora il conformarsi del volere proprio all'ordine universale può avere una ragione. Così diventa un elemento essenziale, anzi il presupposto di quella convinzione la giustificazione della realtà, la risoluzione dell'irrazionalità apparente del dato com'è nell'esperienza. Nei tempi posteriori specialmente fu come se il filosofo fosse l'avvocato della divinità, che dovesse difenderla da ogni accusa, dimostrare agli uomini che il mondo è bello e gradevole. Così sorge il concetto della Teodicea, a cui Leibniz poi per primo diede il nome. Nell'estensione di questo concetto fondamentale si collegano poi e s'incrociano svolgimenti diversi. In primo luogo l'idea d'una ininterrotta connessione causale e d'una regolarità universale è così vivamente difesa, che d'allora in poi è diventata un elemento integrante della concezione scientifica. Ma quest'ordine causale appariva nello stesso tempo agli stoici come la manifestazione d'un reggimento divino: un Dio penetra e regge tutte le cose: un tutto, che ha parti animate, deve anche essere animato come tutto. La divinità ha indirizzato la realtà verso fini razionali e nella sua provvidenza ha compreso anche gli individui. Il male che vi si trova è solo un risultato accessorio del processo universale ed anche questo risultato accessorio è volto dalla ragione divina verso il bene. — L'incongruenza, anzi la contraddizione di questi ragionamenti non preoccupa gli stoici. Chè la loro convinzione scaturisce, più che da una dimostrazione scientifica, da una fede: la loro vita spirituale aveva bisogno di fondarsi su d'una fede. E questa fede si conferma e si rafforza per essi nell'azione pratica che essa impone e per cui esige l'applicazione di tutte le forze dell'uomo.

Il pensiero della ragione universale potrà condurci alla libertà ed alla felicità perfetta solo quando tutta la nostra esistenza sia trasformata in pensiero e da essa venga allontanato tutto ciò che ci rende dipendenti da straniere potenze. Ora questo fa

il sentimento, questo fanno le passioni, che ci travolgono nei turbamenti e nei dolori dell'esistenza. La radice principale di questo traviamento sta in un falso apprezzamento delle cose. Perchè i dolori, e in genere tutta l'esistenza esteriore, hanno potere soltanto sopra colui che attribuisce falsamente ad essi una realtà che non hanno: «non le cose ci turbano, ma le nostre opinioni delle cose» (Epitteto). Vincere tale errore e conformarsi al retto apprezzamento è già per sè un atto che esige la tensione di tutte le nostre forze. Così il pensiero diventa per sè medesimo azione; esso non è più teoria pura, ma è un'attività incessante, un appello a tutto l'essere nostro, una lotta contro ogni debolezza, è, in una parola, un'azione cogitativa che collega indissolubilmente, anzi fonde in una sola cosa sapienza e virtù. Quest'azione per il pensiero assicura sola una vera felicità: chi la cerca fuori di sè e così s'espone alle impressioni delle cose, chi mira al godimento e così si involge nel desiderio e nell'inquietudine, è condannato a miseria sicura.

Non solo un eccesso nelle passioni, ma ogni elemento passionale, piacere o dolore, desiderio o paura, è indegno d'un animo virile. Anzi l'infortunio è sotto questo aspetto desiderabile, in quanto è un esercizio della virtù, che nella quiete illanguidisce: patire una disgrazia non è mai disgrazia. La dea fortuna ama concedere i suoi favori alle nature volgari: l'uomo nobile è chiamato a vincere contro duri travagli e destini inclementi. E come al nostro, cerchiamo rimedio al dolore altrui non nel sentimento, ma nell'azione: veniamo in aiuto con l'atto, senza ammollirci in sentimentalismi pietosi ed in lamenti che non servono a nulla! Lo spirito non deve abbandonare mai la perfetta «apatia»; che non è insensibilità grossolana, ma inalterabilità assoluta, inaccessibile ad ogni effeminata debolezza.

Tale liberazione dalla potenza del destino implica anche il diritto di fare liberamente getto della vita non appena essa non conceda più una condotta secondo ragione. Il suicidio appare qui non come un atto disperato, ma come il risultato d'una fredda deliberazione, con l'esercizio della libertà morale. E, dato il costume dei filosofi greci che conformavano al pensiero la vita, più d'uno dei capi dello Stoa pose realmente fine ai suoi giorni con una morte volontaria. Del resto per la maggior parte degli stoici la morte non voleva dir punto un annichila-

mento assoluto. Le anime sopravviveranno fino a che venga la grande combustione universale, periodicamente ricorrente, a restituirle nella divinità, fondamento di tutte le cose. Ma anche il pensiero d'un annientamento assoluto non deve turbarci. Poichè il tempo nulla conferisce alla felicità: l'uomo virtuoso possiede già qui, e fino a che ei vive, tutta la beatitudine che è in Dio.

Tutto così, nella teoria, s'accorda facilmente e pianamente: la vita sembra assicurata da ogni timore. Ma la gravità del còmpito non sfugge agli stoici. La gioia attiva che penetra l'opera dei pensatori classici scompare in essi: la vita è considerata con serietà profonda ed assimilata ad un travaglio, ad una lotta continua. Specialmente d'allora penetra nell'umanità il sentimento che « vivere è militare ».

La prima lotta che il filosofo deve sostenere è la lotta contro il proprio ambiente che corre dietro ad una vana estimazione delle cose: è bene guardare con indifferenza il giudizio del volgo e non temere anche di essere audacemente paradossale. Gravi pericoli porta con sè anche la cultura con le sue mollezze e le sue crescenti raffinatezze; ad essa lo stoico oppone l'esaltazione della vita semplice, di uno stato di natura primitivo, anzi rozzo. Ma più che contro ogni esteriorità il saggio ha da lottare con sè stesso, con i pericoli dell'esser suo. Poichè il nemico mortale della vera felicità, la soggezione alle cose, vigila incessantemente nel suo petto e spia il momento della caduta; contro di esso è necessaria un'instancabile vigilanza ed un'imperturbabile fermezza. Questa forza interiore diventa la virtù principale dello stoico: la perfezione della virtù è magnanimità, eroismo. L'eroe si léva alto sopra la media comune dei mortali: imperturbato anche se il mondo cadesse in rovina, egli è con il suo contegno spettacolo alla divinità. Ma nell'altezza sua così lontana dal mondo egli diventa anche straniero agli uomini ed alle cose: egli si conquista meno la signoria delle cose che l'indifferenza verso le cose e s'arresta più nella meditazione, nella preparazione dell'attività che non in una esplicazione reale delle sue forze che le traduca in atto. Ed ancora non è possibile non proporci la questione: quanti sono che in realtà si levano a quest'altezza eroica, quanti hanno in sè la forza necessaria alla liberazione? Questo punto della forza morale è un punto decisivo per la morale stoica. Chè se l'uomo

sente di non avere in sè la forza necessaria per superare la distanza che lo separa dall'alto fine, dove si volgerà egli? donde attenderà la salute?

Non tutti i problemi sono dunque risolti dalla concezione stoica. Ma tutto ciò che vi è in essa di problematico non toglie che essa contenga un punto sostanziale del più alto valore: la scoperta e lo svolgimento d'una morale autonoma. Nel riconoscimento della ragione cosmica, nell'atto della libera obbedienza si rivela l'opera di tutto l'uomo, dell'uomo interiore: l'uomo prova in tal modo la sua facoltà di stringere la molteplicità delle forze singole nell'unità dell'essere suo e di decidere con il suo atto di tutta la sua esistenza. E quest'atto acquista un'importanza ben più alta di qualsiasi attività esteriore. Con ciò l'interiorità si rende indipendente, la vita più profonda dell'anima è messa in luce e fatta mèta principale dell'azione. Il che produce, in diversi indirizzi, fecondi e salutari movimenti. Ora la conoscenza del proprio sè acquista il senso di un esame e di un giudizio della costituzione intima dell'uomo, ora i concetti di coscienza e di coscienza morale ricevono una perfetta chiarezza ed una delineazione sicura, ora il pregio dell'azione è tutto trasferito nell'intenzione onde procede.

Nel medesimo tempo è riconosciuta in tutta la sua misura la superiorità della morale. Sebbene in veste paradossale, le proposizioni dello Stoa contengono verità semplici e indiscutibili. Bene è soltanto il bene morale, la virtù sola assicura la felicità e di fronte ad essa tutti gli altri valori della vita diventano indifferenti. Ancora, la distinzione di bene e male si acuisce in una recisa opposizione, ogni gradazione intermedia è soppressa, la vita intiera si propone all'uomo sotto forma d'un dilemma, *aut-aut*. Nè la decisione stessa dipende dal nostro capriccio. Chè sopra di noi impera la legge universale a cui dobbiamo obbedire. L'idea del dovere acquista una forza non mai ancora posseduta e trova a sè stessa un concetto chiaro ed un'espressione immutabile.

A questa interiorizzazione della condotta corrisponde un'universalizzazione nuova per l'antichità: dove l'interiorità pura viene così posta in prima linea, tutte le distinzioni esteriori degli uomini impallidiscono di fronte a ciò che a noi è comune ed essenziale. Noi possiamo e dobbiamo ora stimare e

soccorrere nel nostro prossimo l'uomo: non è tanto lo stato o la nazione che ci affratella, quanto la ragione universale. Di qui discende una morale prettamente umana, cosmopolitica. Ciò che gli antichi stoici avevano esposto teoricamente, diviene per i pensatori dell'età imperiale oggetto di sentimento immediato e di pratica esplicazione. L'idea della comunione fraterna di tutti gli uomini diventa una forza, l'immagine dell'organismo è trasferita dallo Stato all'umanità intiera e tutti gli esseri razionali vengono considerati come membra d'un solo corpo; s'impone il rispetto dell'uomo anche negli umili, anche nei nemici. Così si svolge il concetto, ancora straniero a Platone ed Aristotele, dell'umanità (*φιλανθρωπία*). Tutti gli uomini sono cittadini del grande regno della ragione; « il mondo è la patria comune di tutti gli uomini » (Musonio); « come Antonino ho per patria Roma, come uomo il mondo » (Marco Aurelio). Il rinvigorimento del concetto di Dio intensifica ancora questo sentimento; come figli d'un unico padre noi dobbiamo trattarci fraternamente, amarci e soccorrerci a vicenda. Questa disposizione umana introduce un soffio di carità anche nei rapporti sociali, coopera a mitigare la schiavitù, a far sorgere provvedimenti per i poveri e gli ammalati. Imperatori e schiavi s'incontrano in questa tendenza. Ancora, al di là delle leggi particolari dei singoli Stati si leva e si costituisce un diritto comune di natura, la cui azione è già chiaramente visibile nel diritto romano.

Il pensiero stoico ha certo il suo limite in ciò che ogni sua azione si arresta nella sfera del mondo così come esso lo trova; esso non aspira a costituire la vita in una nuova unità ed a collegare le forze singole in una lotta comune contro l'elemento irrazionale. Sul terreno antico quel movimento verso la carità umana ed il cosmopolitismo rimane limitato alla coscienza ed al contenuto individuale, non diventa il principio d'un'attività comune. Ma anche con questa limitazione esso ha certamente il suo valore e il merito di aver reso possibile ogni svolgimento ulteriore.

Non è nell'intento nostro di tracciare qui la storia dello Stoa. Solo notiamo come nel corso dei secoli vennero sempre più in luce i problemi e le dissonanze del sistema complessivo: la distanza fra l'altissimo ideale e la condotta reale degli uomini, la mancanza d'un contenuto positivo della vita, l'isolamento

dell'individuo, la rigida compressione di ogni sentimento. Già fin dall'età più antica non mancarono a questo proposito tentativi di adattamento e di temperamento dei troppo rigorosi principii; ma ciò non fu senza introdurre nuove complicazioni. Col discendere compiacentemente dall'alto ideale del saggio alle norme di vita pel volgare, gli stoici si fecero i fondatori della scabrosa dottrina della doppia morale; coll'accettare, in luogo d'una deduzione rigorosamente logica, una giustificazione comechessia soddisfacente, iniziarono la dottrina non meno ambigua del probabilismo.

Però, nonostante ogni resistenza ed ogni difficoltà, lo Stoa sostenne con valore e costanza la lotta e fu, specialmente nei primi secoli dell'êra cristiana, il principio d'una vera riforma morale. Certo anche l'opera sua non potè sottrarsi alle mutate condizioni del tempo, che sempre più insistentemente, anzi violentemente ponevano in prima linea il problema della felicità. Per gli stoici dell'età imperiale la filosofia è innanzitutto un rifugio e un conforto contro le inquietudini e le miserie della vita: il ritorno dell'uomo nel suo intimo, il ravvivamento dell'elemento divino, che alberga in ogni petto umano, vuol dire la liberazione da ogni male, la conquista della più pura felicità. Il pensiero transvola al di là del tempo e del senso per arrestarsi nella contemplazione dell'ordine soprasensibile eterno. Tutto questo slancio dello spirito, tutta l'eloquenza delle dimostrazioni filosofiche non bastano tuttavia a reprimere totalmente un senso ognora più vivo della vanità perfetta di tutta la nostra esistenza. Così noi vediamo, p. es., Marco Aurelio, l'ultimo grande stoico, oscillare in preda a sentimenti contrari. Nelle sue riflessioni, che sono state nella storia della letteratura il primo esempio del monologo e che costituiscono un prezioso gioiello nel patrimonio filosofico dell'umanità, egli celebra spesso la magnificenza del mondo e la grandezza dell'uomo. «L'anima penetra il mondo intiero e il vuoto che lo circonda e l'ordine che lo regge ed abbraccia l'infinità dell'eternità con la rinascita periodica di tutte le cose». L'eternità può diventare per noi vivo presente. Chè nell'azione del momento si può compendiare la vita intiera, il passato ed il futuro. Perciò l'uomo deve elevarsi sopra tutte le piccolezze e «vivere come sopra un monte». Ma il pensiero del possesso dell'eternità può anche ingenerare il sentimento che tutta la vita nel tempo

è qualche cosa d'indifferente e l'azione inutile. Non v'è nulla di realmente nuovo attraverso tutte le mutazioni apparenti. « Chi ha veduto l'oggi ha tutto veduto, ciò che è stato dall'eternità e che nell'eternità sarà. Perchè tutto è uguale ed uniforme ». « L'uomo di quarant'anni, quando solo abbia qualche intelligenza, ha in certo modo veduto tutto il passato e tutto il futuro per via della sua uniformità ». E dove s'introduce un simile abbandono, l'esistenza diventa qualche cosa di assolutamente vano: « il mondo è un mutare continuo e la vita pura apparenza ». Questa vanità diventa poi anzi il più sicuro rifugio contro tutti i pericoli e le inquietudini; sorge la tendenza a porre la vita con le sue gioie ed i suoi dolori come un nulla insignificante. « La terra intiera non è che un punto »; « ogni cosa umana è vanità »; « la vita umana è come un sogno, un viaggio in terra straniera »; « presto tutto sarà tornato nel silenzio dell'eternità ».

Queste sono voci d'un'età stanca e sfiduciata; dove l'uomo pensa così umilmente di sè e del suo còmpito, là deve fiaccarsi ogni volontà coraggiosa di vivere e non è più possibile alcuna solida resistenza contro l'impoverimento interiore della vita come contro una sùbita decadenza della cultura. Il tempo dei sistemi della sapienza pratica era finito. Essi avevano la loro ragion d'essere in un'età di cultura raffinata e ricca. Ivi essi schiusero all'individuo il suo mondo interiore, gli rivelarono nuove profondità, diedero all'uomo nel suo interno un punto d'appoggio contro il mondo, anzi superiore al mondo. Essi cooperarono attivamente all'educazione morale dell'umanità, produssero opere che penetrarono in tutti gli strati sociali nobilitandone il sentire e lasciarono al mondo esempi memorabili di virtù. Ma quest'azione, fondata soprattutto sulla riflessione subbiettiva e sull'impulso individuale, non potè più bastare quando l'intero edificio della cultura minacciò rovina e l'umanità dovette affrontare una lotta per la sua propria esistenza spirituale; di fronte all'esigenza di radicali trasformazioni questa saggezza si dimostrò impari al còmpito. Il che non toglie che essa abbia pur potuto svolgere un'azione feconda anche al di là dell'età sua e della sua sfera immediata. Dall'etica stoica attinse in ricca misura il Cristianesimo antico, agli stoici si riattaccò il moderno razionalismo, un'affinità con gli stoici, nonostante la diversità delle condizioni, rivelano uomini come Grotius, Descartes, Spinoza, anche Kant e Fichte. Nè solo

singole opere di questa scuola fanno parte del patrimonio ideale dell'umanità ; anche la concezione complessiva della vita svolta dallo stoicismo si afferma come un tipo originale di vita d'una grandezza e d'una nobiltà ammirabili.

2. — La speculazione religiosa.

a) Il movimento verso la religione.

L'ultima grande opera dell'antichità è costituita da un movimento verso la religione e nello stesso tempo verso la speculazione religiosa. Noi non possiamo fare così poco conto di questo movimento come ancora generalmente si suole ; in esso noi vediamo qualche cosa di più che una semplice decadenza delle energie spirituali, una deviazione dello spirito greco dalla purezza del suo tipo. Chè per quanto il detto momento abbia potuto, distendendosi nella realtà, presentarsi in più d'un punto come qualche cosa di torbido od incomposto, esso ha certamente a proprio fondamento nobili impulsi, necessità ultime dello spirito ; e l'opera sua si leva infine dal caos tumultuoso ad un'altezza che dopo Platone non era più stata raggiunta. Anche il movimento religioso partecipa di quel disgusto della cultura che era nei tratti del tempo. Ma esso non finisce lì. Chè anzi in esso s'agita un nuovo impulso verso la vita, si leva tempestoso il bisogno lungamente represso d'una felicità positiva, l'aspirazione verso la conservazione ed il soddisfacimento del proprio sè. Nello stesso tempo gli spiriti sono presi come da un'oscura angoscia ; si diffonde in essi una preoccupazione tormentosa delle realtà invisibili, una paura inquieta delle forze misteriose e delle pene eterne dell'al di là. L'uomo è commosso negli intimi fondamenti del suo essere : ma questo commovimento medesimo desta in lui la fede nell'inalienabilità dell'esser suo e lo sospinge verso nuove vie. Un tale stato del sentimento non poteva trovar soddisfazione nei sistemi di sapienza pratica con la loro dedizione al corso delle cose, con la loro depressione della vita ad una contemplazione rassegnata, con la loro esclusione di ogni passionalità. Anche gli ultimi splendori della cultura antica, nel secondo secolo dopo Cristo, col loro ritorno agli antichi modelli ed il loro culto della forma non potevano nulla offrire relativamente alle que-

stioni che ora commovevano gli spiriti: tutta la magnificenza esteriore di questo movimento ne cela a mala pena la vacuità interiore. Ma col terzo secolo si dissipa anche l'apparenza esteriore e la decadenza precipita; anche all'arte, la compagna più fedele dello spirito greco, vengono meno le forze: l'ultimo monumento importante è la statua di Caracalla († 217).

Così rimaneva nel terzo secolo libero il posto al movimento religioso: che, venuto lentamente accrescendosi a partire dal principio della nostra êra, divampa ora in un incendio possente. Ed è anche nel terzo secolo che vediamo sorgere il solo grande filosofo di questo movimento, Plotino. Ma noi non possiamo apprezzare la grandezza di questo spirito dominatore se non facciamo, in breve, menzione anche dei suoi precursori.

Col partecipare al movimento religioso, la filosofia riprende più strettamente contatto con l'ambiente. Chè per quanto il razionalismo dell'età ellenistica avesse escluso la religione dal campo della sua attività spirituale, essa non era perciò scomparsa dalla consuetudine ed anche dal cuore del popolo. Ora, col riavvicinamento delle classi colte alla folla, l'antica tradizione ripigliava un novello valore, certo non senza che il fondo tradizionale andasse incontro alle interpretazioni più audaci.

Ma anche nella tradizione propria non mancavano alla filosofia punti di contatto con la religione. Gli spiriti raffinati si volsero di preferenza alla filosofia platonica, il cui aspetto religioso venne ora più chiaramente alla luce: « le nature più nobili in cui l'intuizione s'inspirava alla fede ed al presentimento, a tendenze speculative o ad esigenze etiche e ad una più alta coscienza della dignità umana, cercarono, anche nella tarda antichità, specialmente nel platonismo, la soddisfazione del loro spirito » (Friedländer). Inoltre, anche le dottrine orfiche e pitagoriche, che, secondo le nuove scoperte e ricerche, non si erano nel frattempo affatto estinte, come prima si credeva, esercitarono una nuova attrazione: esse accesero nuove aspirazioni verso la liberazione dell'anima dai ceppi del senso, porgendo all'uomo insieme ad un ideale ascetico una fede ricca di miracoli e di profezie. A ciò s'unirono vigorose influenze orientali, dapprima sotto la forma di fantasie sfrenate e di culti strani, anzi orribili — che però non furono senza un'influenza feconda sopra il mondo del pensiero.

Così sorge un ambiente strano nel quale elementi nuovi ed

antichi, pensieri alti e ridicole superstizioni s'incrociano e si confondono. La spirito delicato, mite e grave di Plutarco (circa 48-125 d. Cr.) ci mostra come nelle singole personalità venivano a confondersi questi elementi e come sul fondamento della tradizione culturale si veniva svolgendo un indirizzo religioso. Il suo breve scritto su Iside ed Osiride ci dà, nella luce più favorevole, un quadro delle disposizioni religiose del tempo.

Questo movimento verso la religione — anche qui dobbiamo sforzarci di cogliere in un sol quadro le diverse manifestazioni — ci presenta innanzitutto un atteggiamento mutato in riguardo al problema del male. Mentre prima i filosofi greci consideravano il male come un prodotto accessorio dell'ordinamento cosmico ed anzi gli stoici specialmente avevano fatto ogni sforzo per risolverlo in una pura apparenza, esso viene ora riconosciuto come una dura, terribile realtà. Poichè nessun male potrebbe aver luogo se Dio fosse la causa di tutte le cose, così l'elemento irrazionale della realtà deve avere un'origine propria; come tale è posta, accentuandosi un'antica convinzione, la materia tenebrosa. Ora essa non appare più come una potenza pieghevole al bene, ma come una forza ostile che introduce nel mondo un dissidio fondamentale. La realtà diventa il teatro d'un'aspra lotta senza rimedio. Anche l'uomo si risente di questa cruda divisione del tutto ed è lacerato nel suo interno dall'aspro contrasto fra la ragione ed il senso. Quanto più strettamente l'antichità classica si era sforzata di confondere l'elemento spirituale ed il sensibile in un unico processo vitale, tanto più ardentemente si mira adesso a separarli. In una cerchia sempre più vasta sembra diffondersi una specie di nausea per le raffinatezze del senso; con acre voluttà lo spirito rigidamente rinnega quella vita varia ed esuberante che aveva costituito prima, nel mondo greco, l'ideale della vita.

Attraverso a queste trasformazioni passano, sebbene per gradi, la posizione ed il contenuto della religione. Se essa era stata prima, anche per Platone, strettamente connessa con ogni attività spirituale, e il collegamento con il divino implicava un'elevazione di tutto l'essere, ora essa comincia a staccarsi da tutto il resto: essa dischiude all'uomo una vita nuova e più alta, ma in cambio esige dall'uomo la dedizione di tutta l'anima. Qui si svolgono per la prima volta sul terreno greco una vera religione ed una vera religiosità. Volgere l'anima a Dio vuol

dire adesso rinunciare interamente al mondo delle cose variabili ed impure: dinanzi all'esigenza suprema ogni altro còmpito impallidisce.

Nel medesimo tempo mutano il carattere e il posto della divinità. La purezza perfetta non può venire in immediato contatto con un mondo d'un carattere così ambiguo: essa deve venir relegata ad un'inarrivabile altezza in un al di là infinitamente superiore al mondo e sottratto ai brevi concetti umani. Ma simultaneamente lo spirito umano arde di aprirsi comechessia un varco a questa divinità. Onde non rimane che collegare Dio col mondo per mezzo d'una serie di potenze intermedie superiori all'uomo ed inferiori a Dio; la dottrina degli esseri demoniaci, viva già prima nella fede popolare ed utilizzata in qualche parte anche da Platone, acquista ora un'influenza colossale sugli spiriti e diventa una preoccupazione quasi esclusiva. L'uomo si crede continuamente circondato dall'azione di questi esseri intermedî e sente, ad ogni momento, bisogno del loro aiuto. Agli spiriti benigni si associano spiriti maligni, oggetto di terrore; così una lotta di potenze invisibili avvolge le azioni e gli eventi. Nella mente della moltitudine questo mondo di spiriti degenera nel più grossolano soprannaturalismo: un torbido vento di superstizione oscura la luce vivida della conoscenza. Le disposizioni soggettive si dànno libero campo e l'aspirazione appassionata del sentimento verso la felicità si oppone ad ogni freddo calcolo delle necessità obbiettive, ad ogni sistemazione razionale dell'esistenza. Ma con ciò ha pure inizio lo svolgimento d'una vita sentimentale religiosa. L'idea d'una divinità che trascende il mondo apre allo spirito dell'uomo nuovi e sconfinati orizzonti, lo riempie del desiderio vago d'un'ascensione infinita, spesso anche di chimeriche speranze: il mondo immediato diventa l'introduzione, il simbolo d'una realtà più alta, inaccessibile all'occhio profano. Non è possibile salire a questo mondo della verità divina senza una perfetta purificazione dal sensibile; non basta più il suo assoggettamento ai fini dello spirito, la sua eliminazione completa diventa una condizione indeclinabile del conseguimento del bene assoluto, dell'unione con Dio.

Tuttavia, in mezzo a questo mutamento i pensatori conservano il carattere greco in ciò che la comunione col divino appare ad essi come una conoscenza del divino: l'apprezzamento

del conoscere come attività centrale dello spirito è stato uno dei caratteri più costanti del pensiero greco. Ma per abbracciare l'essere soprasensibile, l'essere puro, anche il conoscere deve diventare un altro. Certo da principio vi è scarsa fiducia nei suoi risultati: «per le anime degli uomini, immerse nei corpi e nelle passioni, non vi è modo di partecipare al divino: solo la filosofia può raggiungerne una debole traccia ne' suoi concetti» (Plutarco). Più fiduciosa suona la speranza che, quanto è chiuso ai nostri concetti possa aprirsi al conoscere intuitivo nello stato di «entusiasmo», di «estasi». Qui, dove l'uomo interrompe ogni attività propria per diventare solo il ricettacolo della rivelazione divina, ben può a lui risplendere senza veli la luce divina. Questa luce illumina anche la religione storica, il mito, e rivela in esso verità profonde. Chè, come l'arcobaleno è un multicolore riflesso del sole nella nube oscura, così il mito è un riflesso della ragion divina nella nostra rappresentazione. Onde anche le persone colte possono tener in onore la religione del volgo: quando esse la considerino dal punto di vista di questa concezione superiore, ben sapranno trovare la via di mezzo tra l'incredulità (ἀθεότης) e la superstizione (δεισιδαιμονία).

Quindi anche nel movimento religioso si conserva sempre vivo lo spirito filosofico ed alcune anime sanno mettere in perfetto accordo la pietà e l'amor del sapere. Ma in generale la tendenza filosofica non solo viene esteriormente compressa e sacrificata, essa porta anche in sè la contraddizione di voler collegar il nuovo pensiero a forme eterogenee ed antiche; il movimento cogitativo non procede oltre alla scelta ed alla mescolanza dei materiali; manca la fusione intima e la ricostruzione possente. Ciò era riservato al neoplatonismo o meglio a Plotino.

Prima che passiamo ad essi, ricordiamo in breve il tentativo di svolgere una filosofia religiosa sul fondamento d'una religione storica e cioè del giudaismo. Nella tradizione nazionale giudaica la religione possedeva una ben altra potenza: essa portava qui alla filosofia un contributo proprio ben maggiore. Ma a conciliarsi in qualche modo con essa, in un'età in cui la cultura greca si diffondeva vittoriosa su tutto l'oriente, erano d'eccitamento e il bisogno proprio dell'uomo colto di giustificare la sua fede innanzi alla ragione e l'aspirazione, non ancora

compressa da sanguinose violenze, a fare dell'avita religione il patrimonio comune dell'umanità. Qui ha un posto fra tutti eminente Filone d'Alessandria (circa 30 a. C. — 50 d. C.). Egli pel primo si propose di fondere in un tutto la fede dell'oriente e la sapienza greca: così aprì una via che fu battuta appresso a lui per secoli e millennî. L'opera sua rivela una insigne larghezza di pensiero e finezza di spirito: ma con tutte le sue abili combinazioni non raggiunge però un valore originale.

Nella fusione dei due mondi il giudaismo apporta un nucleo consistente di dottrine e di pratiche tradizionali, una visione storica della realtà, una comunione di natura etico-religiosa, una pietà già volta verso l'intimo; il mondo greco da parte sua apporta universalità di concetti, un intenso tendere dall'angusta sfera umana alla grandezza cosmica, un vivo gusto per la conoscenza, un lieto senso della bellezza. Nella mutua azione l'elemento giudaico si amplia e si spiritualizza, l'elemento greco guadagna in consistenza ed in delicata intimità: ma nel complesso i contrapposti vengono piuttosto conciliati alla meglio che superati.

Delle trasformazioni nella concezione del mondo è importante sovratutto la diversa posizione delle idee platoniche. Per Platone esse erano entità indipendenti e superiori al mondo, per Filone diventano i pensieri dello spirito divino: ora ogni molteplicità scaturisce dall'unità e così s'afforza l'interiorità di quel principio superiore che regge e penetra ogni cosa. Gravi conseguenze porta con sè anche il fatto che le potenze intermedie fra Dio e l'umanità vengono raccolte nell'unità del «Logos», del figlio primogenito di Dio.

Nella sfera della vita l'ideale storico del saggio superiore al destino si confonde con quello dell'uomo pio, sottomesso al volere divino. Comune ad essi è la negazione del mondo e la concentrazione del volere nel fine etico. Il carattere greco si rivela allora nel desiderio d'una conoscenza più profonda, anche della divinità, e d'un fondamento speculativo dell'azione, nella condanna d'ogni cosa sensibile come impura, nella convinzione che tutto ciò che è parte del mondo partecipa del peccato. Il carattere ebraico si attua invece in un più stretto rapporto della vita con Dio, in un vivo senso della propria dipendenza, in una maggiore interiorità del sentimento personale. L'intiera vita è considerata come una specie di servitù divina:

noi possiamo accostarci allo spirito altissimo solo per via della semplicità e della purezza del cuore, così come il gran sacerdote si spoglia delle vesti pompose e si riveste di semplici lini quando entra nel santuario più segreto. Siccome il rapporto comune con Dio collega gli uomini in una comunità, così l'agire e il soffrire dell'uno può anche giovare all'altro; il saggio appare qui non solo come un appoggio, ma anche come una specie di vittima espiatoria, di riscatto (*λύτρον*) per gli empî.

I due mondi non avrebbero però potuto confondersi così amichevolmente senza un processo ausiliario che ne mitigasse l'opposizione e ne attenuasse l'urto. Ed esso è costituito dalla interpretazione allegorica della tradizione religiosa con la sua convinzione che il senso letterale dei sacri documenti celi un senso spirituale rivelantesi solo ad una saggezza più profonda. Questo procedimento non era invero affatto nuovo nella filosofia. Già Platone ed Aristotele lo avevano talvolta applicato per mettere le loro dottrine in accordo con la fede popolare e gli stoici avevano costantemente trattato i miti da questo punto di vista. Ma esso acquistò una certa importanza solo allora che la religione si presentò con un certo contenuto tradizionale ed un corpo chiuso di dottrina, onde il suo urto con la filosofia diede origine ad una ben più viva tensione. Adesso l'interpretazione allegorica diventa il principale strumento di conciliazione ed agisce profondamente, con il suo equo riconoscimento della libertà individuale e dell'ordine tradizionale comune, della ricerca scientifica e dell'autorità storica, sullo spirito del tempo. La lettera della tradizione è rispettata e rimane il canone invariabile, ma la libertà di interpretazione permette alla filosofia di ricavarne tutto ciò che essa crede bene: la durezza pesante ed il rigore metodico del dogma cedono il posto al libero gioco della fantasia. E poichè in questa incessantemente s'intrecciano il presente e il passato, il tempo e l'eternità, la realtà ed il sogno, la vita s'avvolge in una specie di crepuscolo misterioso ed acquista un carattere fantastico. Questo carattere essa conserva per tutto il medio evo e solo con l'età moderna si risveglia ad un più vivido senso della realtà.

Così anche in questa direzione la filosofia greca agisce al di là della cerchia nazionale nel senso di una maggiore interiorità ed universalità della vita. Ma tutto ciò che essa produce fin verso il principio del terzo secolo d. C. è ancora pieno di la-

cune: esso è più opera di riflessione e di combinazione che di creazione potente, più filosofia popolare che pensiero sistematico. Tutto ciò muta con l'apparire di Plotino: in lui salutiamo nuovamente un pensatore di primo ordine.

b) Plotino.

α) *Introduzione.*

Nell'intiera serie dei grandi pensatori non ve n'è alcuno il cui giudizio abbia così diviso ed ancor divida gli spiriti come Plotino, il capo del neoplatonismo (204/5 — 270 d. C.). Così strettamente s'intrecciano in lui il grandioso ed il problematico, anzi il falso, che quasi in nessun luogo è possibile un pieno assenso: ancora la sua filosofia s'arresta troppo su principî generici perchè possa dare alla sua concezione del mondo una forma rigorosamente scientifica; infine tutto il sistema è penetrato da una contraddizione stridente, e cioè dal contrasto fra il dominio dell'astrazione elevantesi ad altezze vertiginose e la tendenza ad una vita intima e profonda del sentimento. Se perciò Plotino, considerando i risultati dell'opera sua, viene di gran lunga appresso agli altri grandi pensatori, egli non potrà non venir posto tra i più grandi da chi penetri fino alle forze, onde l'opera sua è diretta, e consideri la sua influenza sulla formazione della realtà spirituale. Poichè allora traluccono, di mezzo a proposizioni altamente ambigue, intuizioni alte e feconde ed anche l'errore si manifesta in lui come il veicolo di profonde verità. La potenza dell'intuizione è la vera grandezza di Plotino: ed in nessun luogo essa così chiaramente si rivela come nella sua concezione della vita. La vita possente che da lui irradia è tanto più da apprezzarsi, quanto più evidente è l'infelicità del tempo e dell'ambiente; la quale non poteva non esercitare un'influenza nefasta nel pensatore, favorendo non ciò che l'opera sua conteneva di vero e di alto, ma ciò che in essa vi era di problematico e di bizzarro. Nessuna testimonianza migliore della forza dello spirito greco che l'aver saputo elevarsi, in un sì triste ambiente, a tanta altezza nella contemplazione delle cose. Nè può, d'altronde, negarsi che il complesso del suo pensiero esercitò sull'umanità una influenza profonda: noi vediamo qui sorgere per la prima volta nella loro forma originaria e nella chiara freschezza iniziale

pensieri che mossero l'umanità per dei millenni ed esercitarono il loro dominio anche su spiriti possenti. Specialmente nella sua azione sullo spirito del tempo Plotino non è a nessuno secondo: egli sta qui sul confine di due grandi età.

Storicamente considerata l'opera sua appare anzitutto come una continuazione ed un compimento del movimento ascetico onde la tarda antichità è sempre più esclusivamente preoccupata. Ma qui per la prima volta il processo diventa abbastanza intenso per trasformare la realtà stessa nel suo cuore e mettere alla luce una concezione propria del mondo. Lo stesso movimento verso la religione è qui nelle sue intime profondità trasformato ed elevato. Finora esso era tutto penetrato dal pensiero della felicità individuale: solo per condurre l'individuo dalla miseria dell'esistenza alla beatitudine ed assicurargli una vita eterna si era fatto appello all'al di là. In Plotino invece l'essere individuale appare nella sua particolarità come qualche cosa di troppo angusto, debole e misero: si leva un desiderio ardente d'una vita più alta attinta dalla plenitudine stessa dell'infinito, da un essere più vasto e più puro. Invece, dell'uomo il centro dominante della vita è ora il tutto o meglio la divinità. Nel medesimo tempo si fa appello a tutte le forze per colmare quell'abisso tra l'uomo e il mondo, tra soggetto ed oggetto, che da Aristotele in poi s'era rivelato nel mondo della rappresentazione ; e ciò si raggiunge col tradurre ogni realtà in una realtà vissuta interiormente dallo spirito, con l'abbracciare tutte le opposizioni in un unico processo cosmico che tutto produce da sè e tutto di nuovo accoglie nel proprio seno.

Lo sforzo di Plotino fu diretto a consolidare e ad interiorizzare in una sintesi vigorosa il mondo della cultura greca per difenderlo dagli attacchi ostili. Tutto ciò che può servire a questo fine è qui richiamato, tutti i sistemi aventi qualche affinità vengono collegati in un'azione comune. L'elemento caratteristico della grecità rivive d'una vita intensa ; anzi più d'un aspetto di essa riceve qui per la prima volta la sua forma perfetta. Ma noi vedremo ora come questa tensione estrema, date le modificazioni profonde nell'ambiente e nello spirito del tempo, non faccia che accelerare la rovina ; il carattere greco si dissolve, fra tempestosi rivolgimenti, per l'opera stessa dei Greci e gli ultimi grandi filosofi che lo rappresentano sono i

nunzî d'un'epoca nuova. — Al Cristianesimo invece accade perfettamente il contrario. Ad esso il pensiero di Plotino si opponeva ostilmente ed i suoi attacchi erano tanto più pericolosi in quanto avvenivano in nome di ciò che era la sua stessa forza, in nome della religione. Ma in fatto essi si convertono pel Cristianesimo in un efficacissimo aiuto: in quanto questo non solo attinse in innumerevoli punti alla concezione speculativa, ma ancora solo in essa trovò alla sua interiorità ed al suo nuovo mondo un fondamento spirituale di valore universale. Eccetto Agostino, nessun pensatore influì sul Cristianesimo più di Plotino: l'ulteriore storia del Cristianesimo non è intelligibile senza il neoplatonismo. Così esperimentò Plotino in singolare misura la contraddizione dell'intento con il risultato che così spesso si rivela nel destino umano: egli distrusse ciò che voleva promuovere, promosse ciò che voleva distruggere.

β) *I fondamenti della concezione del mondo.*

Plotino aspira con intenso ardore a trascendere la realtà immediata per cercare al di là delle cose instabili ed impure Dio ed il bene supremo. Il concetto dell'al di là viene portato alla sua più alta espressione: la sua scuola specialmente si arresta con compiacenza nel regno del soprasensibile, concetto che sarebbe apparso ad un greco antico così strano come sarebbe ad un cristiano quello del superdivino. In ciò non si può non riconoscere l'influenza del tempo: ma ciò che altrove era cosa del sentimento subbiettivo e rimaneva allo stato di aspirazione etico-religiosa, riceve in Plotino un fermo fondamento speculativo per via d'una teoria filosofica intorno all'essenza della realtà. Riattaccandosi, non però senza originalità, a Platone, Plotino svolge la dottrina che soltanto l'essere pensato assolutamente senza qualità, l'essere che non è se non puro essere e che perciò tutto antecede e tutto abbraccia, costituisce una vera realtà. Ogni ulteriore determinazione è come un'aggiunta deteriorante, ogni passo verso la realtà empirica ci allontana dal fondamento delle cose. Perchè il nostro pensiero nel suo progresso verso le astrazioni più alte termina col concetto d'un essere assolutamente puro da ogni qualità, perciò questo essere è tolto — quasi ai prodotti del pensiero astratto corrispon-

dessero entità concrete — come la radice di tutte le cose, come il fondamento di tutto l'essere. Ma il variopinto mondo dell'esperienza non ci presenta questo essere puro: bisogna dunque cercarlo al di là di essa ed al di là di essa deve avere, in sublime altezza, il suo fondamento.

Ora, dal fatto che questo essere supermondano deve pur costituire il nucleo vero, l'unica sostanza delle cose, nasce una posizione complicata, irta di contraddizioni. Il reale immediatamente dato non è il vero essere delle cose, che anzi vi è tra il dato e l'essenza una profonda differenza, anzi un abisso apparentemente insuperabile: abisso che non può venir tolto senza un rivolgimento radicale di tutta la realtà.

Ma l'essere puro è equiparato — questo è un punto essenziale del pensiero plotiniano — alla divinità: penetrare fino all'essere puro vuol dire schiudere i misteriosi abissi della divinità. Così la speculazione diventa religione; il trionfo dell'astrazione logica deve nel tempo stesso soddisfare l'aspirazione ardente del sentimento verso la felicità. Il contrapposto fra l'essere puro e il vario dato empirico si trasporta allora in tutto il suo rigore al rapporto fra Dio ed il mondo. Per un lato Dio è posto in così remota altezza che non vi sono concetti nè parole adeguate; per altro lato egli, come il solo vero essere, costituisce l'elemento onnipresente che da ogni parte ne circonda e ci è in realtà più vicino che il nostro medesimo io, il quale appartiene alla realtà empirica. Così la divinità è ad un tempo da noi remotissima ed a noi vicinissima. Già questo oscillare fra opposizioni che non si può, anzi, che non si vuole conciliare, dimostra il carattere non classico di questa concezione.

Ad ogni modo un'opposizione così recisa è insopportabile: il rapporto fra Dio e il mondo, fra l'essenza ed il dato deve in qualche modo venir chiarito. Plotino s'appiglia alla soluzione — certo più apparente che reale — di concedere al mondo una certa realtà accanto a Dio, ma una realtà diminuita e fondata su quella di Dio. Egli svolge la dottrina — d'origine classica e prettamente platonica — che, come ogni essere, così specialmente l'essere primo ha in sè per natura propria l'impulso a produrre qualche cosa di simile a sè, di generare un'immagine di sè più perfetta che sia possibile, non per un fine esterno e tanto meno per un fine egoistico, ma per un'esplicazione natu-

rale della propria bontà interiore. Ma poichè il prodotto riceve col resto anche questo bisogno della generazione, così il movimento produttivo si propaga di grado in grado, di sfera in sfera finchè il non essere prende quasi il sopravvento sull'essere e così il progresso ha termine.

Così il tutto si trasforma da una pura coesistenza in una successione; sorge una catena degli esseri che segna come una degradazione continua. Ogni grado seguente è inferiore all'antecedente, perchè — così opina Plotino in accordo con quasi tutti i filosofi greci — il perfetto non può derivare dall'imperfetto, l'immagine non può uguagliare l'esemplare, all'inferiore deve sempre antecedere il superiore. Ma tutte le sfere successive rimangono pur sempre in rapporto con la perfezione originaria: tutto ciò che è reale ha in certo modo una origine buona, anzi divina. Ma l'inferiore aspira, in virtù appunto della sua intima affinità col superiore, a ritornare alle origini: così anche da esso procede un movimento che pervade il tutto e l'intera realtà è come travolta in un circolo eterno. Questo movimento non è nel tempo, non è una successione dei diversi momenti, ma una gradazione di essenza e di valore, superiore al tempo, un fluire eterno del mondo da Dio. La diversità temporale sussiste solo in quanto Plotino assume — in accordo con quasi tutti i filosofi greci — nel campo della realtà empirica una successione infinita di periodi uguali. Ma al di là di ogni mutamento permane immoto, sebbene fonte di ogni movimento, infinitamente superiore al mondo, l'essere eterno. Il mondo sensibile ci dà varie immagini con cui esprimere intuitivamente come tutto dipende assolutamente dall'uno e tuttavia la molteplicità conserva una esistenza propria, come l'essere originario produce la pienezza della vita senza uscire di sè stesso. Meglio d'ogni altra serve ad esprimere questo nuovo concetto l'antica immagine cara ai filosofi greci: la luce che, pur rimanendo in sè stessa, illumina il mondo e che propagandosi perde gradatamente d'intensità; talora il medesimo processo è assimilato al fluire d'una corrente, allo svolgersi del seme. Per quanto tutte queste espressioni figurate non facciano che nascondere la contraddizione, esse rivelano però la convinzione che la vita universale scorre con un'intima necessità e che il processo del divenire cosmico a nulla tende e nulla significa all'infuori del proprio movimento, del proprio essere.

Tali immagini e tali dottrine sono l'espressione d'un desiderio ardente di subordinare il molteplice sotto un'unità, di elevare la vita umana nella sfera della vita universale e divina: lo svolgimento energico di questa tendenza segna un momento nella storia del mondo. Vero è che da ogni tempo la filosofia greca aveva insegnato essere la realtà un tutto connesso e doversi la vita dell'uomo subordinare a quella del tutto. Ma le due sfere fino allora avevano avuto un contatto quasi del tutto esterno, si erano accostate, non confuse: l'individuo rimaneva nel suo essere intimo e profondo isolato in sè stesso. Ora invece un'unità universale, onnipossente, è la sorgente di ogni vita, ogni punto dell'essere è nel suo intimo unito con essa, ogni singolo deve da essa attingere: isolarsi da essa per vivere d'un'esistenza separata vorrebbe dire cadere nel nulla perfetto. Così le sfere diverse si confondono, l'unità ineffabile della vita universale pulsa nell'ampio mondo dell'essere. Ma questa vita universale è vita divina: sia che noi cerchiamo il bene nel mondo o di là del mondo, sempre noi siamo ricondotti a Dio, poichè le diverse direzioni della vita non sono se non diverse vie che conducono a Dio ed in tutti i singoli campi ciò che ha valore lo riceve da Dio.

Così abbiamo qui per la prima volta un sistema religioso della vita su basi filosofiche, un mondo speculativo intimamente religioso, un sistema culturale di carattere religioso. Ma questa vita unica nella sua radice si scinde poi, nell'ulteriore svolgimento, in due indirizzi fondamentali, in accordo alla teoria secondo la quale l'essenza divina è attiva ed a noi accessibile per due vie: immediatamente nella sua natura trascendente, mediatamente in tutto l'universo secondo i gradi della sua partecipazione. Di qui scaturiscono realtà ed ordini di vita diversi per quanto affini. La ricerca del divino nel mondo è guidata dall'idea dell'ordine e della gradazione universale degli esseri. Ogni singolo ha il suo posto determinato, ivi ed ivi soltanto egli prende la sua parte all'essere verace ed alla vita perfetta: egli riceve questa vita per via di una partecipazione dell'ordine superiore e la trasmette di nuovo da sè in un'altra sfera: fuori di questo ordine esso non può, anzi non è nulla. Questo è il concetto filosofico che sta a fondamento della gerarchia e questa è anche l'origine di quella grandiosa concezione estetica del mondo secondo la quale « le forze salgono e discendono porgendosi i secchielli d'oro ».

Di fronte a questo indirizzo si svolge l'altro ispirato alla rivelazione immediata di Dio al di là del mondo della molteplicità in una sfera dove ogni immagine cessa, dove il divino esemplare è tutto. Solo in questa sfera che trascende il mondo si rivelano la misteriosa profondità dell'essere e la pienezza della beatitudine. Con la molteplicità sparisce anche la partecipazione mediata: Dio è qui immediatamente tutto in tutto. Questo è il mondo della mistica — un contrapposto come un compimento dell'ordine gerarchico.

γ) *Il contenuto del mondo e della vita umana in particolare.*

Nell'ulteriore svolgimento della sua concezione del mondo Plotino segue col suo pensiero vie diverse, da cui è difficile ricavare un chiaro quadro d'insieme. In primo luogo egli segue le traccie del platonismo ponendo l'opposizione fondamentale del mondo in quella della materia e della forma e il nucleo del divenire nel processo di riproduzione della forma nella materia. Così qui ancora si affermano la concezione artistica dello spirito greco e la potenza dominatrice della bellezza. È un pensiero prettamente greco quello espresso da Plotino: « Il brutto è straniero ed ostile a Dio come alla natura ». Ma nel medesimo tempo egli è pieno d'una ripugnanza profonda per l'elemento sensibile che ci incatena e ci degrada. Esso appare come qualche cosa di intrinsecamente irrazionale e di ribelle alla forma, di brutale e di rozzo: esso sembra — in questo ricorda l'antica dottrina del caos — il prodotto d'una natura originaria e demoniaca. Per una cosiffatta materia non vi è posto nel regno della ragione: onde è spezzata la connessione della realtà e sorgono due mondi, l'uno, il mondo della spiritualità pura e raccolta in sè medesima, l'altro, il mondo della spiritualità inferiore caduta nella materia ed incatenata al senso. Di qui sorge ad un tempo il dovere di mantenere fra i due mondi una profondissima divisione. L'elemento sensibile è condannato non in questa o quella forma, in questa o quella degenerazione, ma in tutto l'essere suo e sotto ogni forma: il senso come tale è considerato come un peso molesto ed un impedimento. La rinuncia ascetica, il disprezzo della realtà sensibile, riceve qui il suo fondamento più profondo. Ma Plotino rimane troppo

greco e troppo artista per rinunziare con l'elemento sensibile ad ogni materia e nel tempo stesso al concetto della riproduzione della forma nella materia. Onde egli si foggia il concetto d'una materia purificata in tutto dall'elemento sensibile e questa materia introduce nel mondo soprasensibile. Anche qui vige il contrapposto fra ciò che dà e ciò che riceve la forma; la materia «intelligibile» designa l'indeterminazione pura, la semplice possibilità che attende la forma. Così si rifugia, con gli altri ideali del mondo greco, anche la potenza artisticamente creatrice in un mondo soprasensibile.

Quanto più recisamente è distinto il mondo superiore della materia rozza ed oscura, tanto più energicamente quello svolge il proprio carattere di spiritualità pura. La mescolanza di immagini sensibili, così caratteristica dei sistemi classici, è qui, se non evitata, almeno molto diminuita; questo sforzo dà origine a concetti considerati come esclusivamente moderni; così il concetto dell'autonomia dello spirito e della sua rigorosa unità indipendente da ogni composto materiale. Al concetto più preciso dello spirito corrisponde anche una posizione più indipendente, anzi la costituzione dello spirito in regno autonomo. Il mondo interiore non è più una cerchia determinata accanto alle altre cose, ma attrae con violenza vittoriosa tutto in sè stesso e si erige in una realtà completa ed indipendente. Simultaneamente ogni grandezza è trasferita nel mondo dello spirito. Qui il pensiero è tutto profondamente intento a questa conversione delle idee in pure grandezze spirituali: il tempo è posto come un prodotto dell'Anima che è fuori del tempo, anche lo spazio è come proiettato dallo spirito. Ora il processo vitale non è più come prima un commercio con una realtà esteriore, sebbene affine, ma è un movimento tutto compreso nella sfera dello spirito. Nell'interno risiedono i suoi còmpiti ed i suoi risultati, il principio e la fine della sua attività.

Così trasformato, il regno dello spirito si estende oltre il regno della vita cosciente immediata, al dominio della coscienza si associano quelli dell'ipercoscienza e della subcoscienza. Così sorgono i tre regni dello spirito, dell'anima e della natura — tre gradi della spiritualità creatrice. La sfera inferiore è compresa nella sfera superiore che n'è il fondamento, la natura nell'anima, l'anima nello spirito, lo spirito nell'essere assoluto. Onde non è l'anima nel corpo, ma il corpo nell'anima.

Queste forme generalissime della vita spirituale si completano per Plotino nel concetto di quell'attività fondamentale che tutte le penetra e che è — anche qui Plotino non si discosta dalla tradizione del pensiero greco — il pensare, il conoscere. L'intellettualismo è anzi da lui spinto alle conseguenze estreme: ogni essere spirituale è pensiero ed anche i gradi della vita universale sono gradi del pensiero. Ben distingue anche Plotino con Aristotele tre attività fondamentali: il conoscere (*θεωρεῖν*), l'agire (*πράττειν*), la creazione artistica (*ποιεῖν*). Ma solo il conoscere è vera vita e la creazione è con esso intimamente collegata, non essendo la stessa che un plasmare l'essere in forme di pensiero; l'agire invece è profondamente depresso. Esso ha solo un certo valore come traduzione in atto della teoria: del resto è pura ombra e deve esser lasciato a chi non s'eleva fino alla conoscenza. Ma questa pretensione del pensiero alla assoluta ed esclusiva signoria lo travolge in una pericolosa intima crisi. Per reggersi da sè solo e giungere per sola potenza propria al vero, esso deve attrarre interamente in sè l'oggetto, non deve più soffrire tra sè e l'oggetto il minimo intervallo. Onde più non basta il concetto classico di un'affinità di natura tra il conoscere e l'essere, poichè esso non stabilisce abbastanza chiaramente la loro unità e non ne sopprime completamente la distinzione. Nelle sue profondità ultime il pensiero non deve più distinguere l'oggetto da sè medesimo e contrapporsi ad esso come qualche cosa d'altro, ma deve coincidere interamente con esso. Ma allora come può essere ancora un conoscere obbiettivo nell'antico senso? In realtà esso perde con la soppressione di ogni distinzione fra conoscente e conosciuto anche ogni limite, ogni forma chiara, ogni contenuto concreto: come unione immediata con le cose, esso si converte in un'oscura vibrazione di tutto l'essere umano, in una pulsazione indistinta del sentimento, in una disposizione inafferrabile dello spirito. Come noi vedemmo l'ideale artistico rifugiarsi in un regno sovrasensibile, così il conoscere non può sostenersi se non rinunciando alla sua vera natura e tramutandosi in sentimento. Il mutato ambiente sospinge in tal modo il sistema del pensiero greco ad abbandonare i suoi medesimi presupposti ed a spezzare quelle connessioni da cui si era svolto. Ma nell'atto stesso della sua dissoluzione esso apre nuove vie e nella stessa decadenza rivela la sua grandezza. I caratteri peculiari dell'antica

vita greca, la chiarezza e la bellezza plastica, sono scomparsi per sempre: sul terreno stesso della filosofia greca si leva l'ideale moderno del libero sentimento.

Ma che cosa significa l'uomo in questo tutto e quale è il còmpito della sua vita? Noi non lo troviamo confinato in alcun posto speciale, nè vediamo appartenergli alcun còmpito speciale. La vita coi proprii simili, la sfera della vita sociale è del tutto in seconda linea. La nostra esistenza riceve il suo contenuto dal tutto e dipende dal corso universale delle cose: l'uomo ha solo in ciò la propria grandezza, che egli può rivivere nel suo interno l'infinità del tutto con tutti i suoi gradi ed i suoi movimenti. Esso è detto un « microcosmo » in un senso ben più accentuato che non presso gli antichi filosofi. Chè prima, p. es. in Aristotele, tale espressione non voleva dire se non che l'uomo partecipa di tutti i regni e gli elementi dell'universo: ora invece vuol dire che noi possiamo accogliere nel nostro interno il tutto e da esso foggiarci un nostro proprio mondo. Questo attribuisce all'anima nostra un valore incomparabilmente più alto. Essa è della medesima essenza (*ὁμούσιος*, la stessa parola che usa il dogma cristiano per Cristo) con Dio, e quindi d'una natura eterna ed infinita. « L'anima è tutto, sia ciò che è superiore, sia ciò che è inferiore, quanto s'estende la vita ». E ciascuno di noi è un regno spirituale autonomo, un mondo « intelligibile » (*κόσμος νοητός*). Noi siamo vicini al concetto moderno dello svolgimento di altrettante realtà nei singoli individui e quindi del valore incomparabile dell'individualità singola, tanto più in quanto Plotino insegna la permanenza delle distinzioni individuali per tutto il grande anno cosmico. Ma egli è troppo dominato dal pensiero che ciascuno di noi vive la vita del tutto infinito, per seguire oltre la teoria della distinzione degli individui. Essa lo avrebbe del resto rapidamente condotto di fronte ad una contraddizione con la sua dottrina fondamentale dell'esclusiva realtà dell'universale.

Come il tutto, l'uomo cela in sè l'opposizione dell'essere spirituale puro e dell'essere immerso nel senso. La nostra anima è decaduta dalla purezza dello spirito e rivestita d'un corpo: questo l'avvolge in tutte le oscurità e le tristezze del senso: essa deve migrare di corpo in corpo per una serie di rinascite finchè, perfettamente purificata, ritorna al mondo intelligibile. Il primo còmpito e la preparazione di ogni altra azione è dunque

la purificazione del senso: bisogna in aspra battaglia respingere da noi tutto ciò che ci lega all'esistenza sensibile, ritrarci intieramente nel nostro io spirituale. — Nello sviluppo particolare di questo concetto non mancano accenni nel senso dell'ascetismo ordinario: noi dobbiamo comprimere ed indebolire il corpo per mostrare con ciò che il nostro io è qualcosa di altro dalla materialità esteriore. Ma in generale Plotino tratta questo argomento dall'alto punto di vista di chi, avendo di mira il fine ultimo interiore, non s'arresta sulle particolarità esteriori. Ciò che egli vuole è la purificazione (κάθαρσις) dell'essere nostro, il richiamo del desiderio dalle cose esterne, l'indirizzamento della volontà verso l'intimo. Non lasciamoci sopraffare dalle impressioni esterne, accettiamo con indifferenza ciò che il destino c'impone, respingiamo, levandoci sopra la natura e sopra lo stato della turba vile, come buoni atleti i colpi della sorte! — Tale elevazione sopra le cose materiali e gli eventi esterni è nel tempo stesso un'elevazione nel regno della libertà. Chè noi siamo schiavi solo in quanto siamo avvolti nei lacci del senso e delle sue necessità oscure: sta in noi l'abbandonare completamente il regno doloroso ed il raggiungere nel mondo soprasensibile la libertà perfetta.

Una simile dottrina non può in alcun modo legare l'attività umana all'ambiente esterno; le cose esteriori non servono all'anima nè come eccitamento e preparazione, nè come conferma e compimento: il pensiero aristotelico, che la riproduzione dell'interno nell'esterno segna la perfezione propria ed il culmine dell'attività vitale, è totalmente abbandonato. Così non è qui parola nemmeno d'un'esperienza della vita fondata sul commercio con le cose. In questo ordine d'idee non è possibile intendere il valore della penetrazione nelle cose e del progresso per opera delle cose, nè è possibile apprezzare il lavoro con la sua compenetrazione dell'attività e del suo oggetto. Tutto l'interesse è riposto nel movimento dell'interiorità pura, nel divenire d'una vita spirituale che abbraccia il mondo. L'anima più profonda dell'uomo minaccia in tal modo di isolarsi dall'opera della cultura, di considerare questa come qualche cosa di accessorio, anzi d'indifferente, eppertanto anche, in questa opposizione, di perdere ogni chiara forma ed ogni influenza sull'ambiente. Il medioevo ci pone intuitivamente dinanzi le conseguenze funeste di tale scissione. Ma nello svol-

gimento complessivo dell'umanità questa era pure un momento necessario. Chè senza di questo il mondo interiore difficilmente avrebbe raggiunto la perfetta autonomia e si sarebbe svolto fino ad abbracciare in sè tutta la realtà, nè l'uomo si sarebbe elevato dalla schiavitù dell'ambiente fino alla piena libertà dello spirito.

Ma l'interiorità così confinata in sè stessa acquista un fine ed un contenuto nel suo graduale progresso verso una concezione sempre più unitaria delle cose: la molteplicità che ad essa si trova di fronte è quella dei grandi regni della realtà, i quali segnano altrettanti momenti dell'ascensione spirituale in cui l'uomo è attratto. Ogni grado è penetrato dall'aspirazione verso l'alto, verso il tutto, verso l'infinito: l'ideale dello spirito è il vagare libero del sentimento, non l'attività legata all'oggetto con i suoi fermi confini e la misura plastica dell'ideale classico. Passiamo rapidamente in rassegna i gradi di questa ascensione.

δ) *I gradi e le forme della creazione spirituale.*

Il grado infimo della vita interiore costituisce la natura. Poichè, secondo Plotino, anche nel mondo esteriore ogni forma ed ogni vita viene dall'anima, la quale agisce come potenza formatrice sulla materia ; anzi il processo naturale è in fondo una vita spirituale di grado inferiore, un assopimento dello spirito, una visione sognante dell'anima universale. Or se la natura non costituisce un regno particolare con forze ed ordini proprii, è logico assumere ch'essa venga mossa dalla vita interiore e sia diretta verso i fini della ragione. Nel tempo stesso l'idea d'una connessione interiore delle cose concede di concludere da un evento all'altro, cioè di divinare. « Chè tutto è pieno di presagi e savio è chi dall'uno sa apprendere l'altro ».

È chiaro che in questo punto Plotino si riattacca all'antica concezione della natura, ma alterandola notevolmente in un senso assai discutibile. Anche in quella la natura era animata, ma la materia possedeva pure una potenza propria e la natura inferiore all'uomo si affermava come qualche cosa di autonomo di fronte alla nostra vita spirituale: ora invece l'anima è tutto e la comunione interiore delle cose cancella i confini dei singoli dominii. Là si aveva una concezione estetica della natura, qui invece una concezione mistica e tosto anche magica. Certo

Plotino si mantiene ancora nelle altezze della speculazione filosofica: per lui « la vera magìa è l'amore universale delle cose con il suo contrario, l'odio ». Ma ciò non toglie che la sua concezione aprisse la via ad un indirizzo deplorevole, che la negazione d'una natura indipendente lasciasse libero spazio alla più stolta superstizione ed alle assurdità della magìa.

Libera si eleva sulla materia, secondo Plotino, in una propria sfera la vita dell'anima. L'energia con cui egli mette acutamente in rilievo il suo carattere particolare, specialmente la sua unità e la spontaneità attiva di tutti i suoi processi, ha anche un aspetto pratico: l'anima porta in sè la sua forza ed anche la sua responsabilità: essa non viene sospinta dall'esterno, ma si decide per propria potenza.

Quando Plotino, poi, al disopra dell'anima pone come un grado diverso e più alto lo spirito, egli segue in ciò una forte corrente del suo tempo. Ma ciò che in questa non era che un insieme di vaghi accenni, riceve per opera sua linee precise e fondamento sicuro. L'anima in stretto senso è propriamente la coscienza mobile, discursiva. Ma questa non può essere l'essenza dello spirito e la sorgente della verità; dietro di essa deve agire una realtà più originaria. Chè l'attività propria dell'anima mostra di scaturire sempre da un terreno più profondo: quando noi riflettiamo su di noi, noi troviamo già sempre una natura pensante, ma immobile nel suo pensiero: per cercare la ragione, noi dobbiamo già essere dotati di ragione. La riflessione separa ciò che è unito, di più va soggetta a continui errori. Noi ci eleviamo al possesso delle grandi sintesi e delle verità sicure per virtù non di essa, ma del pensiero creatore. Così è necessario assumere al di là della coscienza individuale uno spirito riposante in sè stesso, un'essenza spirituale superiore. Da questa procede ogni azione creatrice, ogni aspirazione verso il vero, il buono ed il bello, ogni anelito dell'uomo verso la divinità. Vediamo ora come queste categorie fondamentali dell'attività umana prendono forma su questo nuovo terreno.

La conoscenza non può essere, secondo Plotino, un'acquisizione dall'esterno, non può sorgere da una partecipazione delle cose esterne. Intenderla così vuol dire rinunziare al vero sapere. Perchè allora noi riceveremmo pure immagini, senza poter sapere se e fin dove esse corrispondono alle cose. Se pure nel dominio del senso con le sue oscurità impenetrabili l'oggetto

antecede la conoscenza, nel regno dello spirito l'oggetto deve scaturire dal pensiero stesso: il pensiero e l'essere sono qui indissolubilmente congiunti. Ma questo non è possibile se non quando il pensiero non conosce che sè stesso, nell'autoconoscenza del soggetto pensante. Il progresso della conoscenza vuol dire allora l'eliminazione di tutto ciò che è straniero, il ritrarsi del pensiero dal ricco e variopinto mondo dei fenomeni nel suo proprio essere invisibile. Così la scienza si va sempre più trasformando in una elucidazione dalle forme fondamentali del pensiero, in una logica astratta chiusa in sè stessa e remota dalla realtà. Il pensiero si allontana sempre più dalla realtà e dall'esperienza, nè sente il bisogno di specializzare l'opera sua in singole discipline. Il conoscere cade così nel pericolo di trattare dalla sua altezza con indifferenza, anzi con ostilità le scienze.

Con analoga disposizione Plotino eleva anche il bene al disopra di ogni legame con l'esterno come di ogni stato personale subbiettivo, per riporlo in un'attività spirituale riposante in sè stessa, piena dell'essere assoluto. Plotino rileva in primo luogo la dipendenza del piacere. Il piacere è sempre piacere di qualche cosa e deve quindi avere il suo fondamento in un qualche oggetto. Lo stato subbiettivo segue il contenuto obbiettivo della vita: non è il tendere che crea il bene, ma il bene che crea la tensione del desiderio. Inoltre l'eccellenza e la felicità non hanno bisogno d'un'azione espressa della coscienza e del sentimento. Come colui che è bello e sano rimane tale anche senza pensarvi, così il saggio ed il virtuoso non hanno bisogno di proporsi continuamente la saggezza e la virtù. Quanto più la nostra attività s'approfondisce e quanto più il corso degli eventi si restringe al nostro proprio essere, tanto più impallidiscono, fino a scomparire, i sentimenti di piacere e di dolore. Perchè solo ciò che è a noi straniero è da noi rilevato col sentimento nella sua particolarità, non noi ed il nostro essere proprio. Onde, conquistare la indipendenza interiore vuol dire liberarsi dal giogo del piacere.

Anche Plotino rimane fedele all'antica dottrina greca per cui la felicità è inseparabile dall'attività, ma, come si è veduto, egli non intende per attività un'azione sull'ambiente, avente risultati visibili. Onde, perchè la virtù sia perfetta, non è, secondo il pensiero suo, necessario che essa si esplichi all'esterno; chè

del resto dovremmo desiderare l'ingiustizia, il bisogno, la guerra, per aver occasione di esercitare la virtù, la liberalità, il valore. In realtà già la condotta interna, il sentimento vivente sono un'attività continua e perfetta. Qui ancora vediamo una dottrina spinta alle estreme conseguenze distruggere sè stessa nella sua forma primitiva. Con un sentimento giocondo della vita il greco attendeva ogni felicità dall'attività. Ma quanto più gravi si resero nella vita reale gli ostacoli, tanto più dovette ritrarsi l'attività, fino a rinunciare, come ora, ad ogni rapporto con l'ambiente ed a ridursi ad un movimento interiore dello spirito, ad uno stato del sentimento riposante in sè stesso. Ora essa non si propone più altro fine che di pervenire all'essere assoluto, all'unione essenziale con Dio: essa ha per conseguenza l'indifferenza di fronte a tutta la realtà sensibile e l'isolamento di fronte alla società umana. Manca inoltre ogni stimolo al miglioramento delle condizioni esterne, ad un ordinamento più razionale della nostra esistenza. Così anche l'idea del bene si libra ad un'inarrivabile altezza lungi dalla vita pratica.

Ma in nessun punto la trasformazione è così visibile come riguardo all'idea del bello. Già Platone aveva riconosciuto al bello un carattere di spiritualità eccelsa: ma nei particolari della teoria aveva accolta anche molta parte di elementi sensibili. Plotino pel primo rileva con rigore quel carattere di spiritualità e viene così condotto ad una teoria affatto nuova. Il bello non può risiedere nella proporzionalità delle parti (*συμμετρία*) dove era stato lungamente cercato. Perchè allora solo alcunchè di composto potrebbe essere bello: ora anche nel regno sensibile piacciono a noi cose semplici come la luce, l'oro, le stelle: nel campo spirituale poi i rapporti di misura perdono ogni senso. In realtà il bello consiste nel trionfo dell'elemento superiore sull'inferiore, della forma sulla materia, dell'anima sul corpo, della bontà e della ragione sull'anima: si ha il brutto là dove l'inferiore trionfa e l'idea è oppressa dalla materia. Il bello, così concepito, è fondato sul bene, su ciò che ha valore per sè medesimo, e non può venirne disgiunto. La manifestazione esterna diventa invece qualche cosa di accessorio: il bello non nasce dall'accordo dell'interno e dell'esterno, ma solo dall'interno e per l'interno. La creazione artistica non s'incorpora nel marmo, ma rimane in sè stessa e si partecipa da anima ad anima: l'opera esteriore, la creazione visibile è solo un riflesso, un'immagine della crea-

zione interiore viva nello spirito dell'artista e perciò è inevitabilmente qualche cosa d'inferiore. Posta simile superiorità dell'attività interiore, s'intende come l'arte non possa essere soltanto un'imitazione della natura. Vero è piuttosto che la natura stessa imita qualche cosa di superiore e che l'arte ricerca in essa non la forma sensibile, ma la ragione in essa agente; l'arte poi in virtù della bellezza presente nell'interno molto aggiunge di propria potenza correggendo ciò che vi è d'imperfetto nella natura. Qui si riscontra per la prima volta la persuasione che l'arte crei, di fronte alla realtà sensibile immediata, una nuova realtà ideale. Ma pur riconoscendo la natura superiore del bello, Plotino non si è indotto a dedicare all'arte, come avente un dominio suo proprio, ricerche speciali. Anche in riguardo al bello il suo sguardo è troppo esclusivamente rivolto al rapporto dell'uomo col tutto, perchè egli discenda ad occuparsi delle conseguenze particolari e dei suoi riflessi nel mondo delle forme visibili. Come la verità rispetto alla scienza, il bene rispetto all'azione, il bello minaccia di rimanere in un'altezza remota dall'arte.

In tutti i campi si manifesta così un'energica tendenza ad approfondire la vita, un'aspirazione ardente del soggetto a librarsi in alto sopra ogni vincolo con gli oggetti, un'interiorizzazione intensa dell'agire e del creare. Da un semplice elemento della realtà lo spirito ne diventa il fondamento universale ed unico. Ma dopo questa liberazione esso s'arresta primieramente in un'altezza remotissima dalla realtà, come una forma perfettamente pura, ma priva d'ogni più precisa determinazione, d'ogni contenuto intuitivo. Ben è penetrata ogni manifestazione attiva da un impulso ardente e profondo verso l'alto, ma quest'altezza è, nella sua sublimità, totalmente separata dal mondo dell'esperienza: liberate apparentemente da ogni attrazione verso il basso, le sue creazioni si librano, come fantasmi di nebbia, al disopra della nostra condizione umana. Tutti i colori impallidiscono, tutti i contorni si confondono in questo ondeggiamento vago. È naturale che da quest'altezza lo spirito aneli a compiere l'ultimo passo, a volgersi dal regno delle dimostrazioni mediate all'apprensione immediata dell'essere assoluto, all'unione essenziale con Dio.

ε) *L'unione con Dio.*

La visione diretta di Dio — ecco l'altezza dominante della vita secondo Plotino. Ben ci rinvia a Lui ogni sua manifestazione nell'universo come l'immagine all'esemplare: ma l'essenziale per noi è di abbracciare nella sua totalità immediata ciò che altrove ci era accessibile solo in parte e per mezzo d'intermediarî, di vedere il signore della casa, non solo ciò che l'adorna. Così si spiega facilmente come in questo punto il sentimento di Plotino, che altrove accompagna con un certo ritegno l'opera dell'intelletto, si dia libera carriera e con entusiasmo ardente penetri tutta la sua esposizione. Questo passo importa così un ritorno a noi stessi come una rottura con tutto il nostro passato. Quello che noi cerchiamo non è lungi da noi e non è separato da noi da gravi ostacoli: noi non cerchiamo in fondo che l'essere nostro, fino ad ora reso a noi straniero, noi non facciamo che ritornare nella nostra vera, dolcissima patria. Ma poichè il nostro cuore si era attaccato a cose straniere, è necessario un completo rivolgimento, una trasmutazione interiore; il nuovo essere non scaturisce poco per volta dall'antico, ma si manifesta all'improvviso. « Allora dobbiamo credere di averlo veduto, quando si fa nell'anima improvvisamente una grande luce ». Alla aspirazione ardente verso l'alto succede ora un'aspettazione calma. « Bisogna rimanere in pace finchè Egli appare e rimanere immobili nella contemplazione come l'occhio che attende il sorgere del sole ». Anzi bisogna che chiuda gli occhi del corpo colui che aspira alla visione dei misteriosi abissi dello spirito.

Nessun concetto può naturalmente esprimere ciò che la visione immediata dell'essere divino ci rivela: solo si può dire ciò che questo essere non è, ogni altra parola non può essere che un simbolo. Anche intorno allo stato di elevazione, di unione mistica, di «estasi» è solo possibile dare qualche idea per mezzo di immagini. Queste rilevano sovratutto due punti: l'elevazione sopra lo stato della vita ordinaria e l'unione perfetta con l'assoluto. Al primo si accenna quando si parla di un alto silenzio, di un oblìo di tutte le cose, di una solitudine perfetta, ecc.; al secondo quando si dice che l'occhio stesso è diventato luce, o quando il filosofo, come se il senso della vista

non potesse esprimere abbastanza l'intima e perfetta unione, ricorre ad espressioni del senso tattile (toccare, sentire, tastare).

Intorno all'essenza divina, superiore in realtà a tutti i concetti, possiamo dire qualche cosa di meno impreciso per mezzo delle idee dell'Uno e del Bene. Il rigoroso concetto dell'unità, che è posto ben più in alto della semplice unità numerica, vieta ogni e qualsiasi distinzione nel seno dell'essere supremo. Onde segue che questo essere non può nemmeno distinguere sè da sè stesso: egli non può avere una coscienza, non può essere una personalità. La concezione impersonale dello spirito che aveva sempre avuto la prevalenza nella filosofia greca, ma temperata il più delle volte da qualche concessione, viene ora alla fine formulata nel modo più rigoroso. Certo però solo in astratto. Chè questo essere puro e senza qualità viene in verità continuamente dotato d'una vita interiore, la sostanza impersonale si converte insensibilmente nella divinità che tutto vivifica, la dissoluzione nell'infinito diventa una dedizione del cuore alla perfezione suprema, il pensiero speculativo cede il posto ad una religione d'interiorità profonda. Anche in Plotino il mondo che egli abbraccia va al di là dei suoi concetti. Onde egli non dubita di collegare ancora con l'essere assoluto l'idea del bene: con la concezione più impersonale che sia possibile del bene cerca di nascondere in qualche modo l'inconvenienza di questo ravvicinamento.

I problemi e le contraddizioni che questa concezione lascia insoluti non turbano Plotino nella sua dedizione assoluta all'essere supremo. Come lo stato d'unione mistica è posto incomparabilmente più in alto di ogni forma della vita, così la beatitudine che in esso si raggiunge non ha paragoni. Il possesso del mondo intero non la eguaglia: ogni cosa umana, appare da quest'altezza, miserabile e vana. Plotino si immerge con compiacenza nel pensiero della dissoluzione totale in quest'unità trascendente, che costituisce ad un tempo la radice di ogni realtà; qui per la prima volta questo pensiero mostra la sua attrazione irresistibile verso lo spirito umano, attrazione che esso ha dipoi esercitato così spesso e che anche oggi è lungi dall'aver perduto. Destare le coscienze umane e volgerle verso questo alto fine — ecco il còmpito principale della filosofia. Ma in una impresa che esige la cooperazione di tutto l'essere nostro, essa non può far altro che mostrarci la

via: ciascuno poi deve seguirla per virtù della propria volontà interiore. «La dottrina ci accompagna sino al punto ove comincia il cammino; ma la contemplazione è opera di chi vuole vedere».

Tale la vita all'altezza dell'unione mistica con l'assoluto. Plotino stesso ne considera il conseguimento sulla terra come una rara eccezione: se l'idea di Dio non ci assicurasse altro, essa non farebbe che innalzarci in alcuni momenti solenni al disopra della vita, non eleverebbe la vita medesima nel suo complesso. Ma in verità essa agisce per via del pensiero al di là di questi momenti d'intuizione immediata, trasformando intorno a noi l'intiera realtà. Tutta la vita riceve dall'assoluto un altro aspetto, l'essere disperso e mutevole viene raccolto in un'unità immutabile. Dal fluire del tempo si leva come un presente immobile l'eternità e diventa come il punto di vista da cui la ragione d'ora in poi vede e vive la realtà. Tutte le grandezze sono trasportate dal relativo nell'assoluto e mutano così il loro primitivo significato. Così specialmente il concetto dell'infinito. Gli antichi filosofi greci sentivano anzitutto nell'infinito la mancanza d'un limite e lo respingevano perciò come qualche cosa d'irrazionale: ora riceve il senso positivo di ciò che è posto al disopra di ogni limitazione possibile e diventa perciò un carattere della divinità. Questo ancora ci conduce alla soglia dell'età moderna.

Un'influenza potente sul complesso della vita ha inoltre l'affermazione che nel seno dell'essere assoluto tutte le opposizioni della realtà sono superate, anzi in ultimo coincidono. Sebbene Plotino non abbia espressamente formulato quest'idea, su cui insistono così decisamente i filosofi del rinascimento, in realtà essa esercita presso di lui una grande influenza. Aggiungiamo ancora qui qualche cosa a ciò che la precedente esposizione ha già messo in luce a questo riguardo.

L'essere supremo non conosce il movimento nel senso di un mutamento: in lui regna una pace perfetta, una quiete immutabile. Ma con tutta la sua immutabilità, la quiete dell'essere divino non è una quiete pigra e morta, essa implica un'azione continua, essa è la vita perfetta e suprema. L'antico concetto della quiete attiva, dell'attività riposante in sè stessa e soddisfatta di sè stessa, del perfetto equilibrio del riposo e del movimento è trasferita qui dalla condizione umana al fondamento ultimo della realtà, dove soltanto la speculazione può seguirla. Di più

l'essenza non si distingue in questo essere ultimo dall'attività. Questa non è in ultimo la manifestazione d'una natura più profonda in sè perfetta, nè l'essenza giace in oziosa quiete al di là dell'azione: bensì l'intera essenza risiede nell'attività adeguata, e senza tale presenza dell'essenza l'azione cade nel superficiale e nel falso. Nel medesimo tempo sparisce ogni distinzione tra l'essenza ed il suo fondamento, poichè l'essere assoluto crea sè stesso, è causa di sè stesso (*causa sui*). Onde in esso coincidono libertà e necessità. L'essere divino non conosce nè caso nè capriccio, ma nemmeno la dipendenza da alcunchè di straniero e d'esterno: esso vive da sè ed in sè solo. Per l'ascensione nell'essere assoluto anche l'uomo può rendersi partecipe di questa libertà divina, la quale è qualche cosa di incomparabilmente più alto che non la semplice liberazione dal senso.

Infine anche il problema della razionalità dell'esistenza trova in quest'altezza trascendente una particolare soluzione. La teodicea che qui ci si presenta ha senza dubbio tolto qualche cosa dagli stoici, ma intesse anche le idee non proprie in un complesso nuovo e tutto suo, che è quanto di più notevole l'antichità ci ha lasciato in questo indirizzo. — Plotino non contesta affatto la vasta espansione del male, ma crede di poterlo superare ponendosi da un più profondo punto di vista. Anzitutto l'uomo non deve trattare il problema dal suo o in genere da un limitato punto di vista: « non si deve guardare l'aspirazione del singolo, ma il tutto » ; « se anche il fuoco in te si spegne, non è perciò spento tutto il fuoco ». Inoltre si fa appello — per giustificare lo stato delle cose — a tutti i diversi ordini di idee del sistema plotiniano: in modo speciale si appoggiano una considerazione metafisica ed una considerazione estetica. Il male non ha in stretto senso un essere vero, non è per sua natura alcunchè di positivo, ma è solo un bene minore, una privazione di qualità più eccellente, una deficienza (*ἔλλειψις*) del bene. Anche nei gradi inferiori della realtà il bene rimane in prevalenza: onde il loro essere è preferibile al non essere. Essi sono poi anche necessarii per ciò che la perfezione del tutto implica una molteplicità, onde accanto al superiore deve pur trovarsi l'inferiore. In una statua non può tutto essere occhi, in un quadro non tutti i colori possono essere chiari, in un dramma non tutto può essere eroico. Pensiamo inoltre alla connessione interna delle cose, all'ordine che penetra il tutto in ogni sua parte ! Non soltanto vediamo

una rigida concatenazione di cause e di effetti, ma incontestabilmente anche una subordinazione a leggi etiche ; anche qui si afferma l'antica fede greca in una giustizia immanente alle cose. Per quanto poi le singole parti dell'universo possano contrastarsi a vicenda, il tutto è un tutto armonico in cui le opposizioni svaniscono; anche ciò che a noi uomini par contrario a natura, ha il suo posto nella natura del tutto. Chi dice male della realtà, pensa generalmente alla realtà sensibile. Ma al di là di questa il pensiero ci apre un mondo di spiritualità pura, il mondo degli eterni prototipi che non conosce difetto e che redime anche il suo riflesso sensibile.

Così vediamo affermato sino alla fine con tutta energia l'antico pensiero greco della bellezza e razionalità del tutto. Anche l'ultimo pensatore indipendente del mondo greco sta saldo nella convinzione che l'uomo non ha da crearsi un nuovo mondo, ma semplicemente da riconciliarsi con la realtà esistente per mezzo della retta conoscenza. Anche a lui la realtà appare come un perfetto regno della ragione; non vi è posto qui per grandiosi innovamenti, per una vera storia con la libertà del volere e il progresso attivo ; basta penetrare attraverso le terribili apparenze fino al fondo ultimo per sfuggire all'irrazionalità. In tal modo il pensiero si afferma sino all'ultimo come la potenza che acquieta l'uomo circa il suo destino e lo collega con la divinità.

Quanto più però in Plotino l'uomo si spoglia del suo carattere particolare ed attinge dall'infinità una nuova vita, tanto più l'agire suo si trasforma da un cercare in un possedere, da un progredire infaticato in una calma immutabile. La pace nell'assoluto, al di là di tutte le lotte e di tutte le opposizioni — ecco quale è il fine supremo in quella torbida età, in mezzo al rapido decadere di ogni cultura. Il mondo immediato che circonda l'uomo ha ora il suo còmpito essenziale nel rinviarci a quel mondo superiore: esso vale non tanto per ciò che esso è quanto per ciò che esso accenna, come segno e simbolo d'un essere più alto. In questo carattere simbolico dell'immediata realtà ha il suo più remoto fondamento l'interpretazione simbolica della natura. Salire dal sensibile allo spirituale, dall'immagine alla verità — ecco il movimento essenziale della vita.

Come presso Plotino l'attività del pensiero giunta al suo culmine assume un carattere decisamente religioso e come reli-

gione domina tutta la vita, così è specialmente la religione che lo riattacca all'ambiente e determina il suo posto nel vasto movimento storico del suo tempo. Egli si trovò facilmente in accordo con la religione greca, ben adattandosi la sua dottrina della degradazione dell'essere supremo in una serie di gradi successivi al politeismo popolare. Il monoteismo rigoroso aveva sempre ripugnato al pensiero greco: anche ad un Plotino la rigorosa unità del fondamento ultimo delle cose non impedì di assumere, nel regno dell'esperienza, una gradazione di forze mediatrici, di dèi visibili ed invisibili. Anzi così l'avita religione sembrava aver trovato un profondo fondamento spirituale ed un appoggio sicuro: gli spiriti ad essa inclinati potevano sperare un ravvivamento dell'antica fede. Sul neoplatonismo infatti s'appoggiò l'ultimo tentativo di restaurazione; i suoi concetti furono l'ultima arma della grecità morente. La filosofia doveva accompagnare la vita greca fedelmente sino alla fine.

Ciò che collegava Plotino con lo spirito greco, doveva separarlo dal Cristianesimo. Quali punti egli avesse a questo riguardo in vista, lo vediamo dal suo libro contro gli gnostici. — Egli biasima la loro dottrina specialmente su questi punti: 1° L'apprezzamento eccessivo dell'uomo. Ben si ricongiunge l'uomo per virtù della ragione con i fondamenti profondissimi dell'essere, ma egli non è che una parte dell'universo e non su di lui solo, ma su tutto l'universo si stende l'azione divina. 2° il disprezzo e la despiritualizzazione del mondo. Chi dice male del mondo non sa che si faccia e quale sia la sua temerità. Ancora è assurdo attribuire ad ogni omiciattolo un'anima e negarla all'universo ed agli astri eterni. 3° Il contegno passivo. Non basta pregare, bisogna lottare. Se noi fuggiamo la lotta, vinceranno i peggiori. Anche nell'interno si tratta d'agire, non di mendicare la salute. La virtù perfetta, fondata sulla sapienza, è una rivelazione di Dio: senza vera virtù Dio è una vana parola.

Quanto giustificati siano questi rimproveri e se al di là degli gnostici colpiscano il Cristianesimo stesso, non dobbiamo qui ricercare; in ogni caso essi ci mostrano chiaramente che l'ideale greco della vita è ancor vivo ed attivo nei suoi tratti essenziali: il coordinamento dell'uomo al resto dell'universo, l'animazione, anzi divinizzazione delle forze naturali, la derivazione della felicità dalla condotta attiva, l'apprezzamento del conoscere come di una virtù divina nell'uomo.

Plotino è in verità anche più lontano dal Cristianesimo di ciò che non appaia da quell'attacco, ma nel medesimo tempo si ricongiunge ad esso più strettamente di quel che l'urto non lasci trasparire. Dall'una parte e dall'altra si tende all'interiorizzazione dell'esistenza e tutta la vita si appunta in Dio: e nell'uno e nell'altro rispetto l'anima, anzichè attrarre con sè il resto del mondo, se ne isola e lo respinge. Ma l'interiorità è posta da Plotino in una spiritualità impersonale, dal Cristianesimo nello svolgimento d'una vita personale: per il primo la salute viene dalla potenza del pensiero, per il secondo dalla purificazione del sentimento. Tale differenza fondamentale conduce a soluzioni opposte circa i problemi più importanti della vita. In Plotino l'abbandono della realtà immediata, l'elevazione dal tempo nell'eternità, l'acquietamento nella contemplazione del tutto; nel Cristianesimo la penetrazione del tempo nell'eternità, un processo storico di ascensione, una reazione contro l'irrazionalità dell'esistenza. Nel primo l'uomo scompare dinanzi all'infinità del tutto; nel secondo, l'uomo è l'umanità sono il centro dell'universo. Nel primo l'isolamento del pensatore nelle altezze della contemplazione ; nel secondo l'affratellamento degli individui in una piena comunione di dolori e di vita. Noi possiamo apprezzare quanto si vuole l'elemento di verità contenuto nel pensiero di Plotino ed anche l'ardore del suo sentimento religioso, ma troveremo naturale che l'aspirazione generale sempre più possente verso la religione cercasse la sua soddisfazione non nel neoplatonismo, ma nel Cristianesimo.

In Plotino viene alla luce con particolare forza la contraddizione inerente al movimento della antichità postclassica, la contraddizione fra l'aspirazione verso un'interiorità superiore al mondo e la concezione naturistica, impersonale del mondo: quel movimento è da questa concezione inceppato quasi ad ogni passo. Solo il Cristianesimo superò questa contraddizione dischiudendo a quella aspirazione il mondo ad essa corrispondente ed aprì così al problema della vita nuove vie. Di quanto poi il Cristianesimo stesso sia debitore a Plotino, discorreremo più innanzi.

ζ) *Riepilogo.*

Come in principio, così dobbiamo qui nella conclusione affermare con insistenza che per essere giusti verso Plotino bisogna

penetrare al di là delle prime apparenze e dall'opera passare allo spirito che l'ha dettata. Se si resta alla superficie, le sue dottrine non sono quasi in nessun punto accettabili: solo l'ambiente stanco ed inclinato all'ascetismo può servir loro in qualche modo di attenuante. La negazione ascetica della cultura, l'isolamento dalla società umana, la dissoluzione del mondo spirituale in entità inafferrabili, la concezione magica della natura sono tutti movimenti che possono ripetere la loro origine da Plotino: tanto l'interiorità della mistica medievale quanto i tentativi di costruzioni filosofiche a base di concetti a priori, che giungono fino al XIX secolo, ci rinviano ad esso. Ma la sua importanza storica è al di là delle sue singole dottrine, anzi spesso in opposizione ad esse; è nella dissoluzione dell'antico ideale classico d'una bellezza tutta terrena e nella creazione d'un ideale nuovo tutto spirito e sentimento, nella liberazione dell'uomo dall'ambiente e nell'emancipazione d'una interiorità pura, nella subordinazione della molteplicità delle attività al movimento d'un essere fondamentale ed unico. Per quanto tutto questo sia forse più abbozzato che compiuto, con ciò era nondimeno preparato il terreno ad una nuova concezione del mondo e della vita: il soggetto come essere spirituale aveva acquistato troppo chiara coscienza della sua autonomia superiore al mondo per potersi di nuovo inserire come semplice membro in un ordine dato; in questo abbozzo giaceva, spesso coperta dai rottami d'un mondo in rovina, una quantità di germi vitali, che sotto favorevoli condizioni si sarebbero svolti per dominare il mondo.

Plotino non ha soltanto chiuso il ciclo del pensiero antico dissolvendolo definitivamente nel suo intimo, non è solo stato fecondo pel Cristianesimo di energie liberatrici, mantenendo nel medioevo di fronte all'esteriorizzazione della gerarchia una corrente secondaria e quasi nascosta di spiritualità mistica; anche pel rinascimento le sue idee furono l'appoggio necessario nello svolgimento delle sue speculazioni ardite, la stessa speculazione moderna, come pure l'estetica mostrano la sua influenza. La sua azione si estende così a tutte le età; come tutti i veri grandi pensatori ancora oggi egli rimane per noi una fonte di intuizioni grandiose e di suggestioni feconde.

La sua azione immediata sul terreno della grecità morente non può qui trattenerci. La unione della speculazione possente con

la profondità del sentimento, l'azione reciproca e concorde della religione e della filosofia non passarono dal maestro ai discepoli. Dopo il divorzio, il movimento religioso si perdette nella superstizione e nel fantastico, il filosofico degenerò in un formalismo astratto, in una vuota scolastica. Con Plotino la potenza creatrice del pensiero greco aveva brillato vividamente l'ultima volta.

c) La grandezza ed i limiti dell'antichità.

Guardando indietro le concezioni della vita ereditate dall'antichità nel loro complesso, non nel loro carattere particolare, noi dobbiamo distinguerle, come si è veduto, in tre periodi ben definiti: al periodo della creazione spirituale segue quello della riflessione ponderata, a questo un terzo di meditazione e speculazione religiosa. L'età postclassica rafforza incomparabilmente il soggetto ed aspira ad una vita d'interiorità pura: essa per la prima ha afferrato nella loro particolarità la morale e la religione riconoscendone l'autonomia. Nell'apprezzamento e nel trattamento dei diversi periodi l'età moderna ha variamente oscillato. Là dove l'entusiasmo umanistico metteva in rilievo la distinzione dell'età antica dalla moderna e da quella voleva trarre nuovi impulsi all'attività creatrice, ivi lo sguardo e l'amore andarono di preferenza all'età classica; dove invece si cercò l'antico perchè lo spirito individuale attingesse direttamente da esso ammaestramenti ed eccitamenti, ivi esso si volse piuttosto alle età posteriori. Nel periodo dell'illuminismo gli scritti di un Lucrezio e di un Seneca, di un Plutarco e di un Marco Aurelio erano nelle mani di ogni persona colta. Dopo il neoumanismo è stato altrimenti. Ma forse che l'energico svolgimento del soggetto, l'interiorizzazione della vita, propria dell'età che noi oggi attraversiamo non ci avvicinano nuovamente di più alla tarda antichità? Questo in ogni modo è certo: che la considerazione istorica deve apprezzare il mondo antico nella sua totalità e che il suo apprezzamento non può non essere più favorevole quando essa debba riconoscere nel suo svolgimento una serie di profondi movimenti e di intense trasformazioni e scopra dappertutto un lavorio operoso, un aspro travaglio ed una dura lotta, che non quando debba venerare un unico momento culminante dato, come un mirabile dono del destino.

Ma nonostante ogni varietà l'antichità rivela una connessione interiore ed un elemento fondamentale comune: la successione dei suoi momenti avviene entro i limiti d'un'unità e d'una continuità di vita.

Tutte le concezioni s'accordano nell'apprezzare in modo veramente caratteristico l'attività come l'anima della vita. Per quanto essa assuma le forme più svariate e cerchi in sempre nuovi campi il suo centro di gravità, per quanto nel corso dei secoli essa si vada sempre più ritraendo dalla realtà immediata, pure essa rimane sempre il punto essenziale da cui dipende la riuscita di tutta l'opera della vita. Per essa l'uomo sente l'esistenza sua intrecciata per lo più in una rete di invisibili rapporti e posta sotto la tutela della divinità. Ma l'inizio ed il nerbo dell'attività risiedono in lui medesimo: è la sua medesima forza che deve risvegliare in lui l'elemento divino e condurlo alla vittoria sull'elemento inferiore. Anche nella vita ascetica e mistica il successo dipende dall'uomo: egli deve conquistarsi la beatitudine con la tensione di tutte le sue forze. Tali convinzioni, come implicano una fede intensa nella potenza e nella prossimità del bene, così testimoniano d'un possente impulso vitale, d'un vivo e gioioso senso dell'esistenza, d'un godimento nell'esplicazione della forza. La resistenza degli ostacoli non distrugge qui la volontà di vivere ; pur negando certe forme della vita, in questa medesima negazione particolare lo spirito afferma la vita stessa, non cerca, come nell'India, l'annichilamento perfetto. Anche il desiderio, sempre più intensificantesi, dell'immortalità, attesta la forza dell'istinto vitale, l'attaccamento indistruttibile all'essere. Ancora nella speranza greca in un al di là si afferma e si idealizza il presente più che non s'immagini una forma affatto nuova d'esistenza. Le dottrine filosofiche si accordano con questa direzione della fede nell'immortalità verso l'esistenza terrena, quale ce la mostrano gli antichi sarcofagi, che pure appartengono ad un'età in cui il senso della vita s'era fatto più triste e più fosco. Chè essi rivestono la morte con la varia ricchezza della vita, si riattaccano sempre ancora alla vita terrena pur elevandola in una sfera ideale.

Questo senso gioioso della vita e dell'azione dà allo spirito greco una inesauribile freschezza, esso è la sorgente di quella meravigliosa elasticità dello spirito, che sempre sa, anche tra le difficoltà più gravi, ritrovare la via della potenza creatrice.

Ciò che la vita offre di grande e di buono è accolto e coltivato. Certo quest'affermazione della vita ha il suo lato men bello in una specie di insensibilità verso il dolore e gli aspetti oscuri della vita. Ben vengono avvertite e sempre più dolorosamente sentite le resistenze ; ma dappertutto la saggezza è fatta consistere nel respingere in qualsiasi modo le potenze ostili, nel non lasciarle accostare a sè, nell'elevarsi con ardito volo al disopra della sfera del loro dominio. Il dolore non è accolto nell'anima della vita e rivolto al suo nobilitamento ; esso non diventa la sorgente d'una metamorfosi spirituale e d'un'elevazione interiore. E questa via è mancata allo spirito greco sopratutto perchè le concezioni greche hanno avuto coscienza dei grandi còmpiti della vita spirituale in rapporto al mondo esteriore, ma non conoscono le gravi complicazioni della vita interiore in sè stessa; il problema essenziale è posto nel rapporto dello spirito col mondo, non nel rapporto con sè e la sua profonda essenza. Regna in esse una ferma e lieta fede nella potenza e nella grandezza dello spirito umano. Lo spirito, così come esso è, è bene; esso non abbisogna che d'un energico svolgimento e d'una chiara coscienza di sè stesso per respingere le forze ostili e dominare la natura sensibile. L'idea che la vita spirituale svolgendo le proprie forze soggioga la natura e la plasma riducendola ad un'espressione propria sta a fondamento del còmpito imposto alla vita: quindi l'idea della bellezza domina, come concetto centrale, l'azione creatrice. Posta simile concezione, è naturale che non si richiegga alcuna trasformazione interiore, che non si conosca la via che conduce alla perfezione attraverso il turbamento e il dolore, che penetra fino all'affermazione attraverso l'acerba negazione.

La stretta connessione della verità e della bellezza, della conoscenza penetrante e della creazione plasmante, in cui culmina l'opera dello spirito greco, si fa strada anche nelle concezioni filosofiche. Esse aspirano sovratutto verso una realtà essenziale ed eterna che assicuri alla vita un solido appoggio ed una quiete immutabile e che nel medesimo tempo trasformi il caos dei fenomeni superficiali in un ordine splendido. All'apogeo della vita la contemplazione dell'ordine universale con la sua perfetta armonia si confonde con la gioia che dà la bellezza eterna.

Un simile ordinamento della vita può particolarmente soddisfare lo spirito là dove o è circondato da un presente imponente

o il suo pensiero può dal fluire mutevole dell'esistenza astrarre un presente eterno. Ed infatti, quanto più nella vita greca si dileguò la presenza visibile della ragione, tanto più accanitamente la filosofia si ostinò nella affermazione d'un ordine invisibile. Ma tanto maggiori, tanto più violenti furono gli sforzi che essa dovette compiere, tanto più lontano si trasportò quel mondo della realtà perfetta e della bellezza, tanto più perdette il mondo delle idee ogni contenuto vivente, tanto più vacua si fece l'umana esistenza. Ed allora si fece sentire come una grave deficienza il fatto che la saggezza greca è incapace di ricostruire a sè stessa una nuova realtà presente, che col suo carattere antistorico essa non conosce alcuna possibilità d'una trasformazione radicale, non conosce nè avvenire nè speranze: tale impossibilità d'un rinnovamento completo dovette pesare in modo insopportabile sullo spirito non appena esso avvertì le deficienze della realtà che lo circondava e sopratutto il vuoto interiore dell'esistenza.

Contro questi pericoli noi vedemmo i filosofi lottare come vigili eroi ed affermare, attraverso a tutti i rivolgimenti, gli antichi ideali. Ma nemmeno essi potevan spezzare i confini del cosmo spirituale in cui erano sorti; i fondamenti della concezione greca del mondo erano troppo solidi e troppo rigidi per potersi adattare alle nuove esigenze: così dovette venire il tempo in cui l'umanità si volse da essi verso nuovi ideali. Le possibilità implicate nella vita spirituale greca erano esaurite, la rovina definitiva era omai inevitabile.

Ma la conoscenza della necessità di questa rovina non può impedire che si assista con tristezza al declinare di tanta spiritualità e di tanta bellezza. Solo può mitigarla la considerazione che tale dissoluzione mise in libertà gli elementi singoli dalla sintesi particolare in cui erano fino allora conserti; così essi poterono d'allora in poi agire secondo la potenza propria e portare nuovi frutti. Senza pari è l'energia eroica con cui il pensiero greco misurò la vastità e la profondità dell'esistenza umana, seguì con chiarezza e vigore sino all'ultimo tutti gli indirizzi iniziati, creò in quadri geniali le pure forme tipiche della condotta, che esauriscono le principali direzioni possibili dell'esistenza e perciò rimangono sempre presenti al lavoro ulteriore dell'umanità. Senza pari è ancora lo spirito di bellezza che penetra ed irradia queste concezioni. In ciò noi non pensiamo

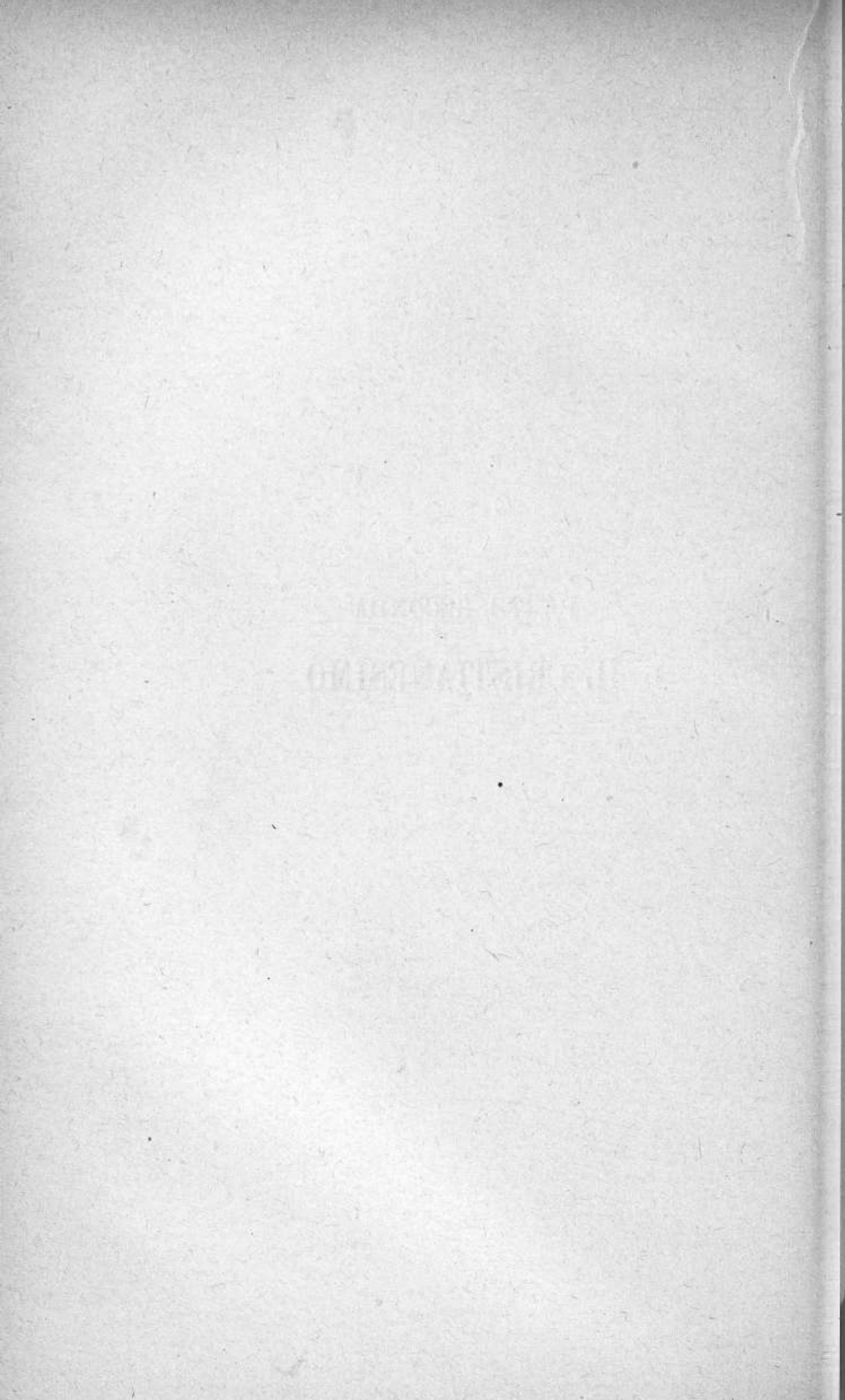
solo alla chiarezza ed alla grazia dell'esposizione che per lo più le contraddistingue, ma anche al fatto che qui si è affermata per tutti i secoli la potenza della forma, della bellezza sulla vita e si è rivelata per la prima volta una visione particolare della vita dal punto di vista della bellezza. L'intuizione del bello diventa il tipo di ogni vera vita spirituale; la quiete sicura associata al movimento incessante, anzi la quiete nel movimento, che tale intuizione caratterizza, viene proposta come fine di tutta la vita. Come il bello piace ed allieta per sè stesso, non per le sue conseguenze, così ogni forma di vita spirituale è accolta per sè, non per alcun estrinseco vantaggio, il bene è desiderato senza alcun pensiero di ricompensa, per la sua sola intrinseca bellezza, il male ripudiato come turpe per sè stesso. Così raggia da queste antiche concezioni il tipo ideale d'una vita nobile piena di forza e di armonia, ispirata ad una serietà profonda e ad una fede piena di gioia.

Noi abbiamo veduto come il complesso della saggezza antica dovesse dissolversi per dar luogo a nuove formazioni. Ma questo non vuol dire che esso non possa ancora esercitare su di noi una viva attrazione ed una salutare influenza. Il suo pregio incomparabile ed imperituro sta in ciò che essa svolge e propugna con freschezza giovanile una visione semplice, sana e naturale delle cose, che in essa si rispecchia con purezza mirabile la prima impressione della posizione, delle esperienze e delle condizioni umane. Per quanto l'esperienza di amare sorti e la rivelazione di nuove profondità ci abbia condotti al di là di quella prima impressione, noi dobbiamo pur sempre fare i conti con essa, anzi dobbiamo saldamente tenerla come un momento della nostra vita medesima, se noi vogliamo che l'ulteriore progresso prosegua e rimanga nella verità. L'antichità può esserci un ausilio tanto più prezioso in quanto nell'atto stesso che svolge dinanzi a noi una concezione naturale delle cose, essa ci conduce nel medesimo tempo al di là della stessa. Chè il suo movimento medesimo la spinge verso una crisi ed una catastrofe gravissima: l'interiorità che essa aveva svolto ad una potenza sempre più grande, doveva infine rompere i proprii legami con l'antico edifizio e scuotere le fondamenta del tutto. Così avviene all'antichità come all'eroe tragico. Egli imprende la lotta per l'affermazione del suo carattere e contro le resistenze crescenti svolge sempre nuove energie. Ma nel tempo medesimo che queste si

svolgono, si muta la stessa posizione iniziale: anzi le forze stesse che vengono evocate in soccorso cominciano a cooperare alla sua rovina. Così questa diventa inevitabile. Ma la caduta esteriore è ad un tempo la vittoria d'una nuova convinzione e d'una nuova condotta che si è venuta formando nella lotta senza, anzi contro la intenzione dell'eroe: da tutte le complicazioni delle condizioni storiche si leva con chiarezza sempre crescente un mondo d'interiorità pura: anche la verità del mondo antico può in essa risorgere a vita imperitura.

Per noi che andiamo seguendo il progresso delle diverse concezioni della vita è di particolare importanza il fatto che l'antichità anche dopo la grande catastrofe si mantenne vivente in molteplici e varie influenze e che infine essa contribuì con l'azione sua liberatrice ed elevatrice ad introdurre una nuova êra spirituale. «La più preziosa eredità del mondo greco fu il sacro fuoco che dormì sotto le ceneri finchè lo spirito umano cominciò nuovamente ad anelare verso la luce, la libertà e la bellezza: allora si levarono nuovamente le fiamme e l'Eros ellenico riprese il suo posto di mediatore fra la terra ed il cielo» (Wilamowitz).

PARTE SECONDA

IL CRISTIANESIMO

A. — I principii.

1. — Carattere generale del Cristianesimo.

a) Considerazioni preliminari.

Prima di entrare a discorrere delle concezioni della vita sorte sul terreno del Cristianesimo è pur necessario in qualche modo trattare del carattere generale di questo. Ma anzi tutto occorre far fronte ad un dubbio: e cioè se le dette concezioni sorgano veramente dalla religione o non siano invece fatti concomitanti derivati da un altro campo. Certo una religione non è in primo luogo una concezione generale del mondo e della vita, una dottrina delle cose umane e divine. Essa è piuttosto la costituzione d'una realtà particolare, la formazione d'una nuova vita poggiata sul pensiero d'una realtà superiore: lo svolgimento di questa vita si afferma come qualche cosa di superiore a qualunque pura teoria ed anzi afferma contro di essa la propria indipendenza. Ma il carattere spirituale di quella implica che essa porti in sè e svolga dal proprio seno un complesso di convinzioni circa l'insieme dell'esistenza. Ogni religione universale compie una specie di rivolgimento della vita immediata, sposta il cardine della vita: essa non si fonda sulla metafisica, ma è essa stessa una metafisica, è la rivelazione d'un nuovo mondo al di là della natura. Ora tale rivolgimento non è possibile senza che l'uomo vi applichi tutto sè stesso decidendo con tutto l'essere suo di tutta l'esistenza; ma esso non può giustificarsi nè di fronte a sè, nè di fronte agli altri senza convertire tale decisione in pensiero, senza foggiare dalla nuova forma di vita una nuova concezione della vita.

Ma si trova, questo ci resta ora a chiedere, nella molteplicità di ciò che ci presenta come concezione cristiana, un elemento comune tale che possiamo parlare di *una* concezione cristiana della vita? Nessun'altra religione si è tanto allontanata dalle sue origini, nessuna ha visto sorgere nel suo seno divisioni così

profonde come il Cristianesimo. In due ed opposte guise si è tentato tuttavia di salvare il carattere unitario. Gli uni si attengono alle origini e in tutte le formazioni posteriori riconoscono come legittimo solo ciò che con esse concorda; gli altri invece trovano l'unità nella continuità storica che ricollega direttamente l'una forma all'altra e considerano come cristiano tutto ciò che appartiene a questa catena. L'uno e l'altro procedimento ha del vero, ma è un vero parziale. Nel primo il criterio è troppo ristretto, nel secondo è troppo malsicuro. Come ogni fase, così anche le origini contengono elementi proprii delle condizioni speciali del tempo e dell'ambiente spirituale contemporaneo; e vano voler impedire allo spirito di elevarsi al disopra di esse o voler costringere ogni movimento ulteriore in questo letto di Procuste. E più vano ancora è quel ricorrere semplicemente alla storia, chè questa contiene ben altri fattori che non le necessità interne della religione; può essere benissimo che questa sia stata soverchiata talora da elementi stranieri e che nel suo adattarsi alle circostanze umane abbia perduto il meglio del suo contenuto. A tale dilemma è possibile sfuggire solo col tenere per fermo che le forme e i movimenti storici del Cristianesimo hanno per fondamento una verità eterna, un fatto fondamentale dello spirito, il quale continua ad agire attraverso ad essi nonostante ogni traviamento d'origine umana: solo una tale verità superiore alla storia può dare unità alla storia, ad essa solo è possibile fare sempre di nuovo ritorno senza sacrificare al passato il presente. Così è necessaria una distinzione fra il contenuto spirituale della religione e gli accomodamenti umani, per poter opporre alla dispersione ed alle ostilità umane un fondo immutabile e comune.

E non è difficile riconoscere nel Cristianesimo questo fondo comune, specialmente comparandolo con le altre religioni. Il Cristianesimo non è religione nomistica, ma religione di liberazione; come tale esso non vuole solo destare ed infiammare le energie presenti, ma esige un rinnovamento del mondo e dell'uomo. Di più, come religione di liberazione, ha carattere più etico che ontologico; ossia esso non si propone, come le religioni indiane, di penetrare dal mondo dell'illusione a quello dell'essere vero, ma pone tutta la realtà al bivio tra il bene ed il male ed esige un nuovo mondo fatto di grazia e di amore. Questo dà a tutte le grandezze ed a tutti i còmpiti un carattere partico-

lare. L'essere temporale non si degrada qui a pura illusione, ma anzi acquista un altissimo valore, in quanto in esso discende l'eterno e vi rivela le profondità ultime dell'esser suo, in quanto già in esso ha luogo una unione del divino e dell'umano. Nè il Cristianesimo può stabilire questi nuovi doveri senza romperla decisamente con lo stato di cose preesistente, anzi con tutto l'ordine naturale e ad esso contrapporre l'ideale d'un nuovo mondo: così esso indirizza le menti, al di là delle cose visibili e presenti, ad un ordine invisibile e futuro. Ma questa rottura col mondo non diventa negazione del mondo: l'aspirazione verso un migliore avvenire non ha bisogno di renderci stranieri al presente. Chè quel carattere etico fondamentale trasforma appunto l'interiorità elevata sopra il mondo in un'energia trasformatrice del mondo. Ciò che solo nell'avvenire sarà perfetto è già immediatamente presente al sentimento ed alla fede, più presente che il presente sensibile: ond'esso spinge con forza irresistibile alla creazione d'un nuovo mondo, a cooperare al regno di Dio in mezzo alle miserie del tempo e dell'umanità. Così la vita svolge accanto alla delicata interiorità anche un'attività piena di gioia.

Tutti questi elementi sono strettamente collegati e ci dànno in questo collegamento un tipo particolare di vita. Certo le circostanze umane e storiche mettono più in rilievo ora questo ora quel lato, anzi possono allontanare di molto la realtà umana da quel quadro ideale. Ma pur questo traluce sempre attraverso a tutte le mutazioni e le deviazioni, attraverso a tutte le complicazioni ed a tutte le divisioni come un principio attivo ed un orientamento immutabile; ciò che ci proponiamo ora di considerare più in particolare.

b) Fatti fondamentali.

La vita cristiana trova il suo còmpito fondamentale non in rapporto al mondo, ma in rapporto a Dio, lo spirito perfetto; l'unione con Dio — ecco il termine dell'agire e la sorgente della beatitudine. L'esistenza di Dio e la possibilità d'un rapporto dell'uomo con Dio sono qui certezze così evidenti come per lo spirito greco l'esistenza d'un mondo esterno; il processo medesimo della vita rivela così direttamente l'azione dello spirito supremo, che le prove speciali dell'esistenza di Dio appariscono

così inutili come imperfette: esse conservano un certo valore solo come tentativi di giustificazione della fede di fronte agli altri.

Nel suo rapporto con Dio l'uomo ha un posto del tutto subordinato: l'individuo non deve affermarsi come individuo. Ma tale annegamento nella comunione divina, tale negazione della particolarità rimane profondamente diversa dalla dissoluzione perfetta dell'essere proprio nell'essere assoluto, quale la speculazione mistica l'esige. L'ideale cristiano non riduce l'individuo a pura apparenza, ma gli lascia, nonostante la sua subordinazione, un valore autonomo, anzi esso lo accresce a dismisura. Poichè tutta la distanza che vi è tra lo spirito perfetto e la debolezza umana non impedisce che il primo stringa con questa un intimo rapporto e ad essa partecipi la ricchezza della vita divina. Tale partecipazione da essere ad essere dà origine ad una nuova forma di vita, ad un regno della fede e dell'amore, traduce l'esistenza in interiorità pura, crea un nuovo mondo di valori spirituali. Di fronte allo stato preesistente questa nuova vita diventa un arduo còmpito: sacrifizi inauditi s'impongono a chi voglia raggiungerne i fini, ed anche dopo raggiunti, è necessaria una tensione costante per mantenere l'altezza conquistata. Ma nel tempo stesso tale comunione con lo spirito perfetto dischiude una tale beatitudine che ogni felicità più celebrata è nulla al paragone: di più questa vita porta con sè, nella sua intima superiorità a qualsiasi altra esperienza, la certezza che la potenza, onde essa scaturisce, domina il mondo, anzi è la radice stessa della realtà. Lo spirito di bontà e di amore infinito, l'ideale della libera personalità, è nel tempo stesso lo spirito onnipossente, la forza creatrice. Come opera di una bontà infinita il mondo non può essere che perfetto; non solo perfetto nel senso che è il migliore dei possibili sotto date condizioni, che da una data materia suscita il migliore degli ordini, ma perfetto nel senso che risponde a tutte le esigenze della ragione. Onde l'uomo deve anche essere convinto che la conquista di quella vita interiore tutto in sè racchiude o porta con sè, che l'amore onnipotente foggia l'intiero mondo in un regno di Dio.

Quanto più però il mondo interiore si trasforma e si eleva, tanto più duramente è sentita la contraddizione dell'esperienza: con il fatto fondamentale della nuova vita s'intreccia strettamente la constatazione che il mondo, così come esso è, è ad essa op-

posto ed ostile. La miseria e l'irrazionalità non ci circondano solo dall'esterno, ma ci attaccano anche nell'interno, ed il male appare non come una pura limitazione e diminuzione del bene, ma come una rude resistenza ed un traviamento completo. Un'aspra lotta divide il mondo; la vittoria, anzi la sussistenza stessa della ragione sembra in pericolo. Il problema essenziale non risiede qui, come per i Greci, nell'atteggiamento dello spirito di fronte all'ambiente, ma nel suo atteggiamento di fronte a sè stesso nella sua posizione rispetto al suo proprio ideale, quale esso scaturisce dalla comunione con Dio. Il fondamento ultimo del male è la rottura di questa comunione, l'isolamento e la ribellione dell'uomo: la colpa ha la sua radice non nella materia oscura e nell'azione degradante del senso, ma in una caduta volontaria; questo vuol dire una complicazione profonda. La questione del come sieno possibili questo isolamento e questa ribellione e se in ultimo anche il male non s'inserisca in qualche modo nel piano divino diede origine nel seno del Cristianesimo a molte fantasticherie ed a molte ricerche. Ma contemporaneamente sorse la più viva sfiducia contro queste sottigliezze, il timore che la preoccupazione di esplicare il male potesse diminuire la gravità dell'impressione e l'energia della lotta. Onde si tenne salda in generale la derivazione del male da un atto di libertà, ma non si chiarì oltre come potesse conciliarsi la potenza perturbatrice della colpa con il dominio d'una bontà infinita. Il mistero dell'origine del male non è stato risolto nemmeno dal Cristianesimo.

Ma la morale cristiana poteva porre questo problema in seconda linea tanto più facilmente, in quanto essa applicava tutte le sue forze alla vittoria sul male e nel suo proprio intimo sentiva con sicurezza di essere al disopra del campo della lotta e dell'irrazionalità. Il mondo è però troppo penetrato dall'irrazionalità ed indebolito nella sua potenza spirituale perchè l'uomo possa elevarsi da sè a tale altezza; non vi è speranza di giungere al fine per mezzo di una lenta ascensione, di un progressivo raccoglimento di tutte le forze. Il ristabilimento del giusto rapporto con Dio — che è il punto essenziale — può unicamente procedere dalla divinità ed anch'essa non può effettuarlo per via d'un'azione dall'esterno, ma deve discendere essa stessa nel campo del conflitto e qui spezzare la forza del male, qui rivelarsi ancora più profondamente che altrove. Or questo av-

viene secondo la dottrina cristiana in quanto Dio prende possesso di questo mondo inferiore non per mezzo di singole forze o manifestazioni sue, ma con tutta la pienezza della sua personalità e confondendosi intimamente con la natura umana ritoglie l'umanità alla potenza del male, la libera, trasferendone una parte essenzialissima nella vita divina, dalle tenebre e dal male. Ma il divino non può, secondo la tradizione ecclesiastica, compiere questo trionfo interiore sul male senza assumere questo sopra di sè in tutta la sua pienezza: onde per essa l'idea di un soffrire divino diventa il più profondo mistero del Cristianesimo. Nello spasimo della crisi sembra anzi che il divino stesso soggiaccia alla potenza del male. Ma l'oscuramento non dura che un istante: all'apparente disfatta segue tosto la vittoria, il divino rivela nel pieno trionfo la sua superiorità e suggella la definitiva prevalenza del bene. Nel medesimo tempo chiaramente si rivela che solo esperienze così dolorose e turbamenti così profondi potevano aprire in tutta la sua profondità il nuovo mondo e dare alla nuova vita la più perfetta sicurezza. Certo questa trasformazione della realtà è dapprima tutta interiore e il mondo visibile non ne sembra quasi toccato. Il male non scompare per questo, anzi persiste e resiste al nuovo ordine di cose. Ma esso è spezzato nella sua radice: esso non può più impedire lo stabilimento del regno di Dio anche nel nostro mondo. A questo stabilimento serve visibilmente la nuova comunità della chiesa, determinata esclusivamente dal rapporto con Dio: in mezzo ad un mondo indifferente od ostile essa mantiene la connessione dell'uomo col regno invisibile di Dio e stringe intimamente gli uomini fra loro per via dell'amore, della fede e della speranza. La vita rimane però per sempre, anche dopo che il bene si è così visibilmente fissato nel nostro mondo, una lotta incessante; solo la visione del futuro, solo la lieta speranza di un nuovo mondo ci innalza nel regno della pace e della beatitudine.

Così vediamo formarsi dinanzi ai nostri occhi per una serie di azioni grandiose il mondo del Cristianesimo, ed acquistare un contenuto sempre più ricco. In titanica lotta s'intensificano di passo in passo l'azione e la reazione. L'atto creatore di Dio, la caduta, l'ingresso del divino nell'ordine storico, la resistenza e l'apparente trionfo del male, la vittoria trionfale del bene e la fondazione del regno di Dio sulla terra, la visione d'un migliore

avvenire fino alla conclusione ultima nel grande giudizio — solo la connessione e il reciproco rapporto di tutti questi eventi rendono in tutte le sue particolarità il mondo così come è concepito dal Cristianesimo. Qui gli eventi decisivi non scaturiscono con necessità da una realtà data, ma seguono da una libera elezione ; innanzi al processo naturale sta l'azione, carattere essenziale dello spirito è la libertà. Or la realtà non è solo più una realtà plastica nella cui armoniosa bellezza lo spirito contemplando s'immerge, ma si trasforma in un dramma, la cui azione passa per vicissitudini profonde : e questo dramma attrae nelle sue convulsioni anche l'uomo. Poichè egli non deve contemplare solo dall'esterno come uno spettacolo quelle vicende e quelle passioni, ma deve riviverle nel più profondo nell'anima sua, deve revivificarle come il suo proprio destino. Questo è anzi un punto essenziale della dottrina morale cristiana, che la lotta sicuramente vinta nel grande dramma cosmico sempre di nuovo si rinnovella come dramma individuale, che tutti i sussulti del grande conflitto si ripercuotono con sempre uguale violenza nella cerchia dell'individuo e costituiscono l'anima della sua vita. Anzi è solo questa riproduzione individuale ciò che conferisce vita e verità a quei grandi eventi del dramma cosmico; come puri eventi essi non potrebbero dimostrare a sufficienza la loro verità ed acquistare un'influenza decisiva sullo spirito. Così s'intrecciano, si completano e si ravvivano a vicenda in un movimento continuo l'elemento storico e lo spirituale, il macrocosmico e il microcosmico. Già questo sguardo fugace ci mostra che il Cristianesimo non si presenta come un fatto compiuto e definitivo, ma come una realtà attratta in un movimento indefinito che genera intorno a sè altri movimenti e rimane in sè stessa un problema eterno, un còmpito rinnovantesi in eterno.

c) La vita cristiana.

α) *Interiorizzazione e rinnovamento.*

Questa trasformazione interiore della vita per via dei suoi nuovi rapporti traspare chiaramente sovratutto in confronto della concezione greca della vita. Finchè invero il còmpito essenziale risiedeva nel collegare l'uomo col mondo così come esso è e da questo mondo derivare all'uomo la pienezza della

vita, doveva il conoscere costituire il nucleo della vita. Ma ora che il punto in questione è la costituzione d'una nuova realtà e l'elevazione dell'essere proprio, si esige un rivolgimento di tutto l'essere, un'azione che penetri fino all'essenza dello spirito. Quest'azione non può essere diretta ad un'impresa nel campo della realtà data, perchè di fronte a questa deve suscitarsene un'altra; nè basta trasferire, nella cerchia della vita spirituale ordinaria, il centro di gravità in un'altra attività nel sentire o nell'agire; ma bisogna raggiungere le profondità ultime dell'essere proprio, raccogliere e tendere tutte le forze per dare alla vita in sè stessa un'anima. La lotta per quest'anima riduce l'attività anteriore ad una pura esteriorità ed introduce una gradazione nel seno dell'essere proprio: essa impone alla vita dello spirito gravi còmpiti interiori e le conferisce nello stesso tempo un significato più positivo di quello che avesse sul terreno greco, dove essa era principalmente negazione dell'elemento sensibile.

Non è però un'astrazione generica la legge suprema della morale cristiana. Che anzi essa prende il suo punto di partenza nella posizione particolare dell'uomo di fronte a Dio, dopo la caduta che lo ha reso straniero al suo medesimo essere proprio: il suo vero sè, la sua vita morale sono nel più stringente pericolo, la sua anima immortale vuole essere salvata dal demonio e dalla morte. La gravità degli ostacoli dà all'esistenza il carattere d'un'aspra lotta, d'una decisione sull'essere o non essere, fra la beatitudine eterna e la miseria eterna. Il problema del ritorno a Dio diventa una questione ardente, anzi esclusiva: tutti gli altri còmpiti passano in seconda linea e possono diventare oggetto di avversione quando concorrano a mettere in pericolo un còmpito da cui tutto dipende.

Di fronte ad un così appassionato ardore, ad una così irresistibile violenza del desiderio fondamentale dell'uomo, ogni altro tendere verso la felicità impallidisce come un'ombra. Nei rapporti puramente umani questa affermazione intensa della vita può facilmente confondersi con un impulso inferiore, con una ristretta affermazione egoistica. Ma questo non è più conciliabile col senso profondo della vita cristiana. Ad essa corrisponde piuttosto la persuasione che la via alla verace affermazione di sè conduce attraverso ad un'aspra negazione, che il fine non sta nel potenziare solo l'essere secondo natura, ma nel

fondare per via della comunione con Dio un nuovo essere superiore alla natura. Data simile persuasione, la religione non è più, come per la maggior parte degli antichi filosofi, una bella cornice della vita, ma è la sorgente d'una nuova vita, la condizione essenziale dell'autoconservazione dello spirito. Il singolo ha valore e consistenza imperitura non da sè, ma da Dio: e gravi sacrifizi, anzi il sacrifizio totale dell'uomo antico, sono necessarii perchè possa sorgere questa personalità novella. Nel medesimo tempo il collegamento con Dio nobilita lo sforzo elevandolo al disopra dell'arbitrio soggettivo. L'anima immortale, la cui salvezza è in giuoco, non è solo un affare privato dell'individuo, la sua salute non è un bene a cui si possa rinunciare, ma costituisce un tesoro incomparabilmente superiore a tutte le cose, un bene affidato all'uomo e che egli non deve a nessun patto abbandonare. Le fila invisibili d'un ordine eterno estendono qui la loro misteriosa azione immediatamente nella vita d'ogni singolo e le conferiscono una serietà profonda. E tuttavia esse non l'opprimono, chè l'azione divina crea un mondo di amore e di libertà, in cui anche l'individuo ha il suo posto. Una potenza e bontà infinita rende possibile anche l'impossibile. Così il rigido isolamento della esistenza separata si dilegua nelle vive onde della nuova realtà: liberato dall'angustia della volontà egoistica, l'uomo acquista un io più ampio e più puro. E dalla partecipazione all'inesauribile ricchezza della nuova realtà a lui zampilla una beatitudine incomparabile, che è ben superiore ad ogni piacere egoistico e ad ogni felicità volgare.

Per mezzo di questa purificazione è nobilitata e legittimata la aspirazione — sovente repressa, non mai annullata — dell'uomo verso la felicità; scompare il dilemma fra un'autoconservazione egoistica ed una stanca rinuncia. Le passioni altre volte così sovente attaccate e condannate, il dolore e la gioia, il timore e la speranza, vengono ora liberate dall'angustia dell'egoismo umano ed innestate sulla vita medesima dello spirito, e così interiormente sublimate e rese irreprensibili. Tutto questo non vuol dire un indebolimento, ma anzi un rinvigorimento del processo vitale.

Anche nella sua azione storica il Cristianesimo ha infuso in una umanità stanca nuovi impulsi di vita e ad una cultura invecchiata contrapposto un mondo pieno di còmpiti nuovi. Ciò è visibile nel più alto grado quando si confronti i filosofi dell'an-

tichità morente con i primi padri della Chiesa. I filosofi sono certo e per l'eccellenza della forma, per la raffinatezza del pensiero, anzi per l'abito scientifico complessivo, di gran lunga superiori. Ma su tutta l'opera loro pesa, come un incubo, la coscienza della vanità di tutta l'esistenza e questo toglie loro di tendere con tutte le loro forze e con gioia verso un alto fine. Onde noi comprendiamo benissimo come la vittoria dovesse sorridere agli altri, che aprivano all'umanità una nuova vita e nuovi orizzonti, e che perciò seppero adunare intorno a sè gli uomini e guidarli verso un'azione vittoriosa, verso una beatitudine positiva.

β) *Consolidamento della società umana.*

La nuova vita segna una mutazione profonda nei reciproci rapporti degli uomini. Dove quella elevazione dell'essere alla libertà ed alla unità rivela all'uomo sè stesso, lo avvicina a sè stesso, ivi può anche l'uomo comprendere meglio il suo simile, avvicinarsi a lui, vivere in lui e con lui. Nel tempo medesimo il valore inalienabile che la comunione con Dio conferisce all'uomo, accresce il pregio dell'individuo di fronte agli altri; nonostante tutte le imperfezioni della realtà quale essa è, è sempre possibile risalire alla dignità d'un essere che ha in Dio il suo fondamento ed affermare un ideale dell'uomo, pur senza idealizzare l'uomo nella sua realtà concreta. Solo per via di questa considerazione del valore umano, può il Cristianesimo considerare la carità come il sentimento fondamentale e per essa rinnovare la vita. Esso si distingue in ciò nettamente da tutti i sistemi della semplice pietà, la cui languida rinunzia deprime l'uomo ed indebolisce lo stesso vigore del sentimento. In nessuna maniera questa pietà può generare quel senso lieto della vita e della natura umana, quella dedizione feconda e beata al proprio prossimo che solo il Cristianesimo conosce.

La coscienza della comunione del destino come della conformazione interiore sostiene e consolida la vita comune. Per quanto diversi possano essere le posizioni ed i còmpiti dei singoli, comune ad essi è il dovere di creare in sè un novello uomo e questo dovere è superiore a tutti; le stesse differenze morali tra gli uomini impallidiscono e scompaiono non appena l'uomo misura sè stesso non sugli altri, come i Greci, ma sull'ideale

della perfezione divina ed applica un criterio assoluto in luogo di un relativo.

All'azione poi che in pro di una maggiore unità ed interiorità della comunione umana esercita il carattere generale del regno di Dio s'unisce quella che procede dalle comuni esperienze storiche. Le manifestazioni divine, da cui pende la vita, si riversano non su singoli individui, ma sul tutto, esigono una trasformazione del tutto, hanno bisogno, per la loro conservazione nella cerchia umana, della forza del tutto. Così l'umanità viene stretta in un'intima comunione di vita, collegata nell'opera comune della costituzione di un nuovo regno: in tale comunione il singolo dona al tutto e riceve dal tutto, l'agire ed il soffrire dell'uno acquista importanza per tutti. Anzi ogni esperienza individuale non viene pienamente vissuta che attraverso il destino della collettività e su di questa riposa come sul suo fondamento permanente.

Certo tali trasformazioni ingenerano anche gravi problemi e tensioni profonde. Il progresso della comunità non deve opprimere l'individuo: ha pure il Cristianesimo elevato immensamente l'individuo e — specialmente nei primi secoli — fatto dipendere ogni passo verso il meglio dalla sua libertà. Ma quanto facilmente i contrarî, che la morale cristiana voleva costringere nell'unità dell'intimo volere, potessero scindersi e volgersi l'un contro l'altro, lo dimostra tutta la storia del Cristianesimo con le sue continue lotte.

γ) *L'acquisto d'una storia.*

Le concezioni antiche avevano un carattere radicalmente antistorico. Le dottrine filosofiche dello svolgersi di infiniti periodi identici e del perpetuo ritorno al punto di partenza erano solo l'espressione della convinzione che ogni movimento non porta in fondo nulla di nuovo e che la vita non deve attendersi alcuna elevazione essenziale. Nei giorni lieti ciò non pareva doloroso, perchè il presente era soddisfacente: nei giorni tristi ciò doveva far sentire in modo insopportabile la vacuità della vita. Ben è la vita nel tempo per i più profondi pensatori della Grecia niente altro che un riflesso dell'eternità: ma essi non conoscono un fluire dell'eternità nel tempo, un collegamento dell'eternità e del tempo. Tutto questo è mutato a fondo dal

Cristianesimo. Qui l'eterno apre i suoi più profondi abissi nel seno stesso del tempo, imponendo così all'uomo doveri infiniti e esercitando nella sfera umana i movimenti più intensi. Chè in essa s'accende allora la lotta per la salute o la perdizione, in essa l'uomo si libera dal giogo della natura, in essa eleva un regno di Dio. Solo la presenza dell'eternità nel tempo crea una vera storia del mondo e dà anche ai singoli una vera storia. Tale elevazione sopra lo stato di natura libera gli individui, i popoli, anzi l'umanità intiera dall'asservimento ad una forma prefissa; attraverso a turbamenti e trasformazioni essi possono porre nuovi inizii, svolgere vergini forze, lottare e vincere contro sè stessi. Un profondo, inestinguibile desiderio riempie d'ora innanzi la vita.

Ma qui ancora le trasformazioni feconde portano con sè gravi complicazioni. Come l'eterno possa inserirsi nella storia senza spogliarsi del suo carattere, come il divino possa discendere nel tempo con il suo perpetuo divenire senza decadere, rimane un inesplicato mistero. Per tutta la storia del Cristianesimo discende qui un aspro contrasto ed una dura lotta. Gli uni pongono innanzi l'eterno, gli altri la storia. Da questa parte la tendenza a concentrarsi sopra fatti determinati e precisi ed a chiedere esclusivamente ad essi l'efficacia salutare sugli spiriti, ma anche il pericolo di legare troppo rigidamente il presente ad un punto singolo del passato e di restringere troppo l'orizzonte del pensiero cristiano; dall'altra la tendenza ad intendere il Cristianesimo nella sua essenza e nella sua azione come un fatto universale ed ininterrotto, a trasmutare ogni azione storica in un presente immediato trasfigurandola con la luce della conoscenza, ma anche il pericolo di volatilizzare l'elemento storico e di trasformare il tutto in una semplice concezione teorica del mondo. Di qui discendono aspri conflitti; ma attraverso la loro passionalità rimane inalienabilmente acquisito il possesso d'una storia e il prospetto d'un'elevazione indefinita dell'azione umana.

δ) *Il nuovo senso della vita.*

Come nella costituzione della vita cristiana in ogni punto vengono a coincidere i più aspri contrasti, così anche l'apprezzamento complessivo della vita soggiace a contrarî impulsi: dalla loro concorrenza sorge un nuovo, incomparabile senso della

vita. — Contraddice in modo assoluto allo spirito cristiano lo attenuare *a priori* il dolore rappresentandolo all'uomo come qualche cosa di insignificante, anzi nulla è ad esso così straniero e ripugnante come il tentativo di porre il mondo, quale esso si presenta, come un regno della ragione; ciò renderebbe superfluo il proposito fondamentale del Cristianesimo che è di aprire all'uomo un nuovo mondo. In realtà il Cristianesimo col suo approfondimento della vita, colla sua esigenza d'una perfezione assoluta, col suo potenziamento del valore dell'uomo come uomo e come singolo, con la sua intensa aspirazione verso l'amore e la felicità deve accrescere smisuratamente il senso per i lati oscuri e dolorosi della vita. Ond'è che esso non ha tolto in nessun modo all'uomo il riconoscimento pieno del dolore ed anzi ha caratterizzato come durezza di cuore l'insensibilità contro di esso. Anzi questo appunto, che il Cristianesimo concede di porre in piena luce le miserie ed i dolori dell'esistenza e lascia che nell'anima vibri profondamente la corda del dolore, ha conquistato a lui, in principio e sempre di poi, le anime degli uomini: con esso erompeva un sentimento a lungo represso e la vita acquistava in verità ed interiorità.

Ma il Cristianesimo è anche lontano da ogni pessimismo sfiduciato come da un superficiale ottimismo. Il mondo immediato, la cui miseria minaccia l'uomo, non è per lui una realtà ultima: una fede incrollabile lo rinvia ad un regno della vita in Dio, superiore a tutti i contrasti. Che la ragione costituisca la radice della realtà, è una convinzione difesa con una sicurezza che non è la maggiore altrove. Ancora, il dolore viene interiormente nobilitato. Dio stesso l'ha assunto sopra di sè santificandolo; da una resistenza oscura esso diventa ora lo strumento indispensabile del risveglio, della purificazione, della trasformazione interiore, la sconfitta serve al trionfo, l'annichilamento all'elevazione, la porta tenebrosa della morte apre l'ingresso ad una nuova vita. Come l'amor divino non ha arretrato dinanzi ai più profondi abissi, così anche nella cerchia umana può il dolore accendere lo spirito di amore e di sacrificio, suscitare la carità e l'eroismo. Nel dolore si stringe il più intimo vincolo con Dio e la comunione del dolore diventa il legame più possente degli spiriti umani. Così anche diversa è la posizione dell'agire di fronte al dolore. L'elemento irrazionale dell'esistenza non viene respinto e tenuto lontano, che anzi è imposto come dovere

di ricercarlo ed opporvisi con infaticata operosità, di accostarsi con amore al dolore e di farne scintillare l'amore. La lotta contro il dolore, specialmente la vittoria interna sul dolore, diventa la mèta principale di ogni sforzo. In tal sentimento può il Cristianesimo levare come suo simbolo la croce sprezzata e rivolgere costantemente il pensiero ed il senso al dolore senza esserne sopraffatto. Mentre l'arte antica cercava con le sue vigorose rappresentazioni di afferrare nella morte stessa la vita e così richiamava il pensiero dal mondo dei morti a quello dei viventi, l'arte cristiana pone, con le sue figure di martiri e di santi, nel mezzo stesso della vita, dei suoi lavori e delle sue gioie la morte, non già per deprimere la vita, ma per riattaccarla ad un più ampio sistema di rapporti invisibili.

Questo modo di trattare il dolore è non raramente degenerato in una virtuosità sentimentale, in una specie di voluttà del dolore. Ma tale indirizzo contraddice nel modo più diretto alla serietà profonda del tutto; ancora, il dolore e l'irrazionalità non spariscono affatto per chi si è elevato al disopra di essi, il male rimane, allora come prima, un tenebroso mistero. Lo stesso svolgimento della vita cristiana si è effettuato a traverso di troppe lotte, cure e dubbî per lasciare un qualsiasi posto ad un godimento soddisfatto. L'esperienza di quelle cure e di quelle lotte non ha soltanto la sua eco nel bel mezzo della beatitudine stessa, ma l'apparire dei beni superiori intensifica lo stesso sentimento del dolore: ciò che il bene ha d'imperfetto viene ora appunto sentito come una dura privazione. Ben è mutato appresso l'aspetto interno della lotta, ma la lotta non è tolta: la vita cristiana prova la sua forza non nella semplice dissoluzione del male, ma nella potenza di contrapporre ad esso un mondo superiore. Così si affermano nel seno di una medesima vita un sentimento di letizia ed uno di tristezza: il dolore non può turbare la gioia, ma nemmeno questa può annullare il dolore. Ma pel fatto stesso che l'uno e l'altro si svolgono nella loro pienezza e sono sentiti a fondo nella loro purezza, la vita acquista in ampiezza interiore ed in ricchezza di movimenti. Ciò che così riempie la vita, aspira all'espressione nell'arte: nulla è così caratteristico per l'arte cristiana come il libero slancio del sentimento e l'oscillazione tra gli estremi contrapposti delle tenebre e della luce, della miseria e della beatitudine.

d) Le complicazioni e la grandezza del Cristianesimo.

Così vediamo apparire nel Cristianesimo opposizioni sopra opposizioni; la sua morale ha un carattere decisamente antitetico, come del resto le sue personalità culminanti si valgono volentieri di antitesi, che rappresentano le cose più ardue come lievi, le più lontane come vicine, le più miracolose come per sè intelligibili. L'urto di queste opposizioni produce un movimento incessante, il tutto rimane un sèguito di ricerche e di lotte e conserva un carattere di cosa non finita; sempre di nuovo la vita cristiana mette alla luce problemi, si pone essa stessa come un problema e deve novellamente riconquistare la sua propria altezza. In ogni punto si levano minacciosi ostacoli; la storia non può qui essere un placido progresso, ma è un alternarsi di ascensioni e di cadute, di progressi e di regressi, di perdite e di ritrovamenti.

Questa in modo particolare è una sorgente di gravi difficoltà: che il Cristianesimo vuole nel regno della natura erigere un mondo sovrannaturale, che esso si sforza di elevarsi al disopra del terreno a cui la sua stessa vita è legata. Questo produce in primo luogo la difficoltà, anzi l'impossibilità di un'adeguata esposizione per via di pensieri e di concetti; ogni esposizione si riduce ad un semplice tentativo e ritiene un carattere simbolico. Ma il desiderio umano di una verità sensibile e definitiva fa disconoscere e dimenticare facilmente tali limiti: onde ne segue un irrigidimento, un materializzamento, un ricadere nella natura: l'elemento inferiore minaccia di sopraffare l'elemento superiore.

Così anche rispetto all'agire ed ai suoi moventi, le forme inferiori non cessano di attirare verso di sè le superiori per cercare di farle servire ai loro fini. L'affermazione di una nuova vita si degrada spesso fino al desiderio naturale di vivere, all'aspirazione egoistica verso la felicità; ciò che doveva attraverso una radicale negazione elevare l'uomo al disopra di sè stesso diventa un puro strumento di affermazione dello stato presente. E quando poi ancora vengono i partiti, e le potenze del mondo cercano di attrarre a sè il Cristianesimo per sfruttarlo secondo i loro interessi, quando specialmente ciò che vi

è in esso di interiorità, di rinunzia, di umiltà di fronte a Dio viene traviato nel senso di una schiavitù rassegnata di fronte a certi uomini e certe istituzioni, di una volontaria dedizione a tutti gli assurdi, allora lo spettacolo si fa ancora più triste: chi può negare che, considerata dall'esterno, la storia del Cristianesimo si presenta sotto una luce assai sfavorevole e che è necessario penetrare fino all'ultimo spirito del movimento perchè prevalga l'apprezzamento favorevole? « Tutto, anche le cose più sublimi, si rimpiccolisce nelle mani degli uomini quando essi ne fanno servire l'idea ai loro fini particolari »: il Cristianesimo ha in modo particolarissimo dovuto esperimentare la verità di questa proposizione kantiana.

A queste complicazioni interne s'aggiunge l'ostilità esteriore, la potenza sempre crescente del dubbio che si accompagna al progredir della cultura. Il Cristianesimo ha contro di sè l'impressione immediata che viene dal mondo e questa contraddizione viene facendosi sempre più ampia e profonda. Per affermarsi esso deve quindi sempre più decisamente compiere una radicale rivoluzione nella concezione delle cose, deve sempre più securamente al mondo visibile contrapporre un mondo invisibile e proclamarlo come l'anima dell'esistenza. Per ciò esso non fa solamente appello a tutta la personalità, ma ha bisogno di penetrare attraverso a tutte le esperienze ed a tutti i rivolgimenti interiori, ha bisogno di un'elevazione eroica del sentimento e di tutto l'essere. Anche alla morale cristiana non manca, nonostante la sua delicata interiorità, un certo carattere eroico. Ma il suo eroismo è radicalmente distinto dall'antico, è un eroismo di interiorità pura e di semplice umanità, un eroismo nelle cose piane e piccole, una grandezza di fede coraggiosa e di sacrifizio sereno.

Tutto questo ci lascia prevedere, nei rapporti umani e storici, un'infinità di complicazioni: più che altrove la storia è qui una ricerca affannosa dell'essere proprio, una lotta continua in pro della propria altezza. Ma la lotta è anche vittoria e rinnovamento: noi abbiamo solo bisogno di volgere uno sguardo dalle singole fasi al tutto e di penetrare dalle parvenze esterne alle forze animatrici per riconoscervi una forza possente della vita incorporata nella nostra realtà e vedere la mutazione profonda di tutto l'essere nostro.

Il Cristianesimo ha dischiuso un nuovo mondo e con il suo

avvento ha dato all'essere umano una grandezza ed un'eccellenza incomparabili, alla vita una serietà profonda ed una vera istoria. Esso non ha potuto certo sopprimere senz'altro la miseria del mondo, ma ha elevato l'uomo sopra il triste presente e così spezzato nelle sue radici la forza del male. Esso ha reso la vita più pesante anzichè più leggiera: ma nel suo profondo ha veramente tolto ogni peso dalle spalle dell'uomo, poichè ha identificato l'essere suo con la libertà ed ha spezzato tutti i vincoli del destino e d'una ferrea natura. Esso non ha apportato alcuna conclusione definitiva, non ha condotto ad una pace oziosa, anzi ha gettato gli uomini nell'inquietudine più amara e nelle più aspre lotte, ha trasformata la loro intiera esistenza in un'agitazione incessante. Ma esso, oltre ad avere così per mezzo di queste agitazioni e di queste lotte dato alla vita un più vasto contenuto, mantiene sempre presente allo spirito dell'uomo un campo ove la lotta non arriva e donde sulla intiera esistenza discende la pace. Con tutto questo esso non chiama soltanto gli individui ad un rinnovamento di tutto il loro essere, ad un'elevazione della loro natura: anche ai popoli, all'umanità, esso ha dischiuso la possibilità d'un continuo rinnovamento, ha aperto la via d'un'eterna giovinezza. Da tutti i traviamenti delle fatiche mondane esso potè sempre ritrarsi nel regno della fede e del sentimento come nella vera sua patria per ivi raccogliere le sue forze e rinnovare le sue forme. Nessuna obbiezione della cultura incalzante, nessuna contraddizione del pensiero scientifico ha toccato la sua profonda essenza, perchè esso ha voluto dalle sue origini essere qualche cosa di diverso e di superiore alla cultura, perchè esso si è proposto non di foggiare o di continuare il mondo presente, ma di creare un mondo del tutto nuovo. Così il Cristianesimo è diventato, nonostante tutti i suoi problemi e le sue difficoltà, la potenza animatrice della storia del mondo, la patria spirituale dell'umanità e tale rimane anche allora che la rivolta contro le forme chiesastiche invade le coscienze.

2. — La concezione della vita secondo Gesù.

a) Preliminari.

Se lo spirito del Cristianesimo acquistò, in mezzo ad un mondo indifferente ed ostile, una forza così grande e se nel suo seno medesimo le successive trasformazioni lasciarono intatto un nucleo fondamentale e le sue divisioni non abolirono ogni comunione, ciò si deve sopratutto alla personalità eminente ed all'opera fondamentale di Gesù. Nè quest'opera, che fu come la rivelazione d'un nuovo mondo, fu possibile senza un complesso di convinzioni, senza una certa concezione della vita; la quale, pur non inserendosi nel movimento filosofico, non può venir omessa nel corso della nostra esposizione; ad essi ci rinviano tutte le concezioni della vita sorte nella comunità cristiana ed anche all'infuori di questa essa ha esercitato una profonda influenza.

Le difficoltà singolari del còmpito, che qui ci si propone, sono ben evidenti. Anzitutto si pone la difficoltà delle fonti, che, accolte per lungo tempo come incondizionatamente sicure, destano nella scienza moderna dubbi sempre crescenti. Ora che noi conosciamo Gesù solo attraverso una tradizione, sia pure antichissima, e che in questa entrino anche le disposizioni subbiettive e la mentalità del narratore, non potrà oggi negarlo nessuno che non voglia confondere la religione e la ricerca storica e così rinunciare alla serenità obbiettiva dei suoi giudizi. Ma vi è anche una esagerazione di questa difficoltà, che deriva dal misconoscere il lato veramente essenziale della questione. Può oggi a noi essere oscuro come Gesù concepisse il suo rapporto con l'ebraismo e con la Legge, che cosa egli pensasse di sè e del suo còmpito, come gli apparisse il futuro suo e dell'opera sua. Ma tutto questo non è per noi l'essenziale: la questione capitale per noi è di vedere se qui si riveli una forma speciale della vita e dell'essere, incarnata in una personalità veramente grande. L'aspetto caratteristico di una tale personalità non si oscura nemmeno attraverso alla soggettività delle relazioni: una individualità spirituale eminente su tutte non si inventa e non si acconcia ad arbitrio: se Gesù ci appare tale attraverso

tutti i veli della tradizione, noi possiamo, anzi dobbiamo arrenderci all'evidenza dell'impressione. Ora i discorsi dei tre primi evangeli con i loro mirabili paragoni e le loro parabole ci dànno di Gesù un'immagine unica ed assolutamente caratteristica: quanto più noi ci sforziamo di comprenderli nel loro senso piano e letterale tenendo lontano ogni interpretazione artificiosa, tanto più chiaramente si disegna ai nostri occhi la personalità eccelsa, singolare, anzi veramente unica di Gesù e con essa la sua concezione del mondo. La vita luminosa e misteriosa nel medesimo tempo, che vediamo qui levarsi, apre a noi la profondità dello spirito di Gesù e per essa sentiamo vicino al nostro cuore una personalità vivente e concreta, così vicina come solo può esserlo un uomo ad un uomo. Negli intimi tratti dell'essere suo Gesù è una personalità a noi trasparente e famigliare ben più di qualunque personaggio della storia.

Se nonostante ciò tanti dubbi e tante controversie sorsero e sorgono circa la sua persona, ciò è dovuto non solo alla incertezza delle fonti, ma anche all'intrusione di questioni dommatiche, che turbano la serenità della visione. Ben presto la fede nell'opera redentrice di Gesù mise in seconda linea l'interessamento alla sua persona ed alla sua dottrina; in modo speciale la dottrina teologica della divinità di Gesù influì sfavorevolmente sulla formazione d'un'immagine precisa e fedele della sua personalità. La distinzione di due nature, la cui unità può ben essere stabilita per decreto, ma non tradotta in un'unità vivente, ha fatto sì che nella fede cristiana s'intrecciano e si confondono continuamente due immagini di Gesù: da un lato il Dio in eccelsa altezza, ma ridotto in fondo ad un'astrazione pallida e scolorita: dall'altro l'uomo, ma pensato prevalentemente coi tratti della dolcezza e del dolore, venendo posto nell'ombra il suo sereno senso della vita e la sua forza eroica, spesso con una vena di sentimentalità («l'agnello di Dio») e con un'esclusiva considerazione della sua tragica opera espiatrice.

Ma anche quando il concetto ecclesiastico di Gesù cominciò a decadere, sorsero nuovi pericoli. Rompendosi pure ogni vincolo con la Chiesa, non si volle rinunciare ad ogni vincolo con la persona di Gesù: onde, volendo ogni indirizzo fortificare la propria dottrina con la dimostrazione del proprio accordo con Gesù, si vide in lui sopratutto ciò che corrispondeva alle proprie affermazioni, e così, secondo le varie esigenze del tempo, venne

mutando variamente anche l'immagine storica di Gesù. Di qui sorse, a partire dal vecchio razionalismo fino al presente, una figura troppo moderna, intellettuale, raffinata; in cui andò quasi perduta non solo la fisionomia storica, ma anche la grandezza possente e caratteristica del fondatore del Cristianesimo. Chi fa di Gesù un uomo comune, misconosce la sua altezza. Contro questo superficiale razionalismo è insorta la recente ricerca storica, mettendone in piena luce la figura genuina e reale. E ciò a buon diritto; quando solo non si dimentichi che le grandi personalità storiche non possono venir comprese dalle singole loro manifestazioni, ma sì dal tutto e così dal loro interno, e che questa comprensione dal tutto può avvenire solo partendo da una concezione organica personale. La ricerca storica non appiana, ma rimanda le controversie: riducendosi in genere sempre l'interpretazione e l'apprezzamento delle grandi personalità ad una lotta di principii, è naturale che il modo di rappresentarle non possa mai uscire dal campo del controverso e che sempre di nuovo il loro giudizio divida gli uomini. Ma dal puro punto di vista storico l'essenziale è di riconoscere, da una parte, le loro speciali caratteristiche storiche e di mostrare, dall'altra, come mai ciò che pure apparteneva in primo luogo interamente al loro proprio tempo, abbia potuto parlare a tutti i tempi ed essere per loro il veicolo della verità.

b) Fondamenti della sua concezione.

Il nucleo della dottrina di Gesù è costituito dall'annuncio d'un nuovo mondo e d'una nuova vita, del «regno dei cieli», che si trova in contrasto, anzi in recisa contraddizione coll'essere presente, con tutta la sfera delle attività naturali dell'uomo, col «mondo». Questo nuovo ordine non è, secondo il concetto di Gesù, soltanto una rivoluzione interiore che si riferisca al sentimento e lasci il mondo esteriore nell'antico stato. Le indagini storiche non ci permettono alcun dubbio su questo punto: il nuovo regno implica anche un nuovo ordine visibile, aspira ad una rivoluzione completa dei rapporti umani, e quindi non soffre accanto a sè nessun'altra realtà. Non mai nella storia l'umanità si era sentita chiamare ad una rivoluzione più radicale di questa, per cui si voleva rinnovare non questo o quel punto dei rapporti

umani, ma l'intiero complesso della vita umana. Se nonostante ciò Gesù si leva così in alto sopra tutti i semplici fanatici o rivoluzionarî, ciò dipende dal contenuto del nuovo regno da lui annunciato. Poichè questo è fatto consistere nella intima comunione con Dio, nella beatitudine di tale comunione, nell'unione inseparabile della fiducia in Dio e della carità. Considerato in questo suo contenuto, il regno dei cieli è già presente nelle anime: di qui la sua magnificenza appare non come qualche cosa di lontano che si stia aspettando, non come una promessa ed una speranza, ma come qualche cosa di vicino, di intuitivamente presente, come qualche cosa sopra cui si può stendere la mano in qualsivoglia istante, come una realtà appartenente anche alla sfera della nostra vita. Qui zampilla una nuova vita con nuovi fini e con nuove forze, una vita che insistentemente propone all'umanità un ideale altissimo ed imperituro, una vita le cui grandi aspettazioni e le cui speranze rischiarano anche il presente.

Il nuovo regno appare così sovratutto come un regno di vita spirituale, che giace al di là di tutte le opere e le agitazioni esteriori. Esso non implica affatto una molteplicità di operazioni, nè impone còmpiti inusatamente complicati; bensì appella tutta la vita ad un solo atto, all'ingresso nel regno di Dio, alla dedizione piena ed esclusiva di sè stesso nelle mani di Dio, alla distensione di tutto l'essere nella comunione con Dio. In questa comunione si svolge un puro accordo della vita più intima, una piena partecipazione dell'essere, un regno di amore universo e di fiducia infinita; l'anima si rifugia secura nella bontà e nella misericordia di Dio onnipotente e trova in questa unione con Dio la più alta beatitudine. Qui un amore infinito non permette che nulla vada perduto, e dà anche alle cose più piccole un valore. Tutte le cure e tutte le angoscie si dissolvono nella presenza immediata della vita divina, nella «visione» di Dio; l'uomo viene sollevato al disopra di tutte le agitazioni e di tutti i contrasti in un regno pieno di pace, ove i tesori della nuova vita riempiono l'anima sua di una gioia che non ha limiti.

In questo nuovo ordine si trasformano anche i rapporti esteriori. In nessun luogo l'uomo rimane esposto inerme alle forze esterne, perchè anche la vita sensibile è sottoposta alle cure amorose d'una Provvidenza onnipotente. Ciò che all'uomo è necessario non può mancargli, e niente lo incoglierà che non

ridondi a suo bene. Così si svolge una forma particolare della fede, in riguardo, in primo luogo, ai beni interiori, quindi a tutti gli eventi. Domina la più incrollabile fiducia nell'adempimento di tutte le preghiere sinceramente rivolte a Dio; chè se già gli uomini, « che pur sono malvagi », fanno del bene ai loro prossimi, quanto più non lo farà Dio a coloro che lo pregano! E la vera fede può « trasportare i monti ». Nulla manca così alla perfezione del nuovo regno, del « regno dei cieli »; non rimane nulla d'ostile che possa turbare la sua beatitudine.

Questo mondo è accostato a noi nel modo più intuitivo dall'immagine, continuamente intrecciata ai pensieri, del reciproco rapporto dei genitori e dei figli. Come in questo abbiamo, da una parte, una cura amorosa, pronta al sacrificio, tutt'affatto disinteressata, e dall'altra una dedizione incondizionata, un'aspettazione sicura, ingenuamente fiduciosa, di aiuto, come non un'azione particolare, ma l'essere intiero e la semplice presenza dell'uno è qui una gioia per l'altro, come qui l'uomo si dona interamente ed è ricambiato con lo stesso dono, così accade in modo incomparabilmente più intenso e perfetto nel regno di Dio. L'elemento umano può qui venir considerato come una immagine del divino, perchè è veduto già prima nella luce del divino, nella sua forma più nobile e più pura. In questo, che la nuova vita trova la sua più adeguata espressione nei sentimenti e nei rapporti della vita famigliare, abbiamo un reciso contrasto con l'idealismo antico. Chè presso di questo la concezione della comunione della vita è dominata dall'immagine dello stato e l'idea direttiva dell'agire è la giustizia, la giustizia che esige un ricambio d'azione e secondo la grandezza di questo dà a ciascuno in particolare ciò che gli spetta. Nel regno paterno di Dio, invece, scompaiono tutte le distinzioni provenienti dalla diversità delle azioni o delle forze: tutti gli uomini sono *ab origine* egualmente vicini a Dio ed oggetto di eguale amore: ciò che si esige è solo la perfetta dedizione dell'essere proprio, l'intensità del desiderio, l'intimità della fiducia. Ora questo è alla portata di tutti e non richiede alcuna manifestazione esteriore.

Quanto più esclusivamente tutto è fatto dipendere da quest'unico rivolgimento dell'essere, dall'accoglimento della buona novella, tanto più decisamente si esige che ciò avvenga senz'alcuna riserva, senz'alcuna opposizione, e che tutto l'agire sia rivolto in modo esclusivo a quest'unico còmpito. Come nella stessa vita

quotidiana l'uomo tutto sacrifica per trovare il tesoro che è nascosto nel suo campo, la perla preziosa di cui ha avuto notizia, così ed a maggior ragione il bene spirituale, incomparabilmente più prezioso, deve occupare tutti i nostri sentimenti. Nessun compromesso è lecito, nessun fine straniero deve occupare lo spirito. Perchè ciò che mette in moto l'attività dell'uomo, penetra nel suo sentimento e diminuisce la sua dedizione al fine unico: « là dove è il vostro tesoro è anche il vostro cuore ». Onde nasce una recisa opposizione fra la vita secondo Dio e la vita secondo il mondo: con grande vigore è imposto di non servire a due padroni, di deporre ogni dubbio ed ogni esitazione. « Chi, posta la mano all'aratro, si volge indietro, non è maturo pel regno di Dio ». Anche le cose utili, anzi le più degne, diventano dannose quando turbano l'alto fine: bisogna strappar l'occhio, recidere la mano, quando essi mettono in pericolo tutto l'uomo. Ogni esitanza, ogni incertezza deve cedere a questo solo pensiero: « Che cosa gioverebbe all'uomo acquistare anche l'intiero mondo, se la sua anima è perduta? ». Da questo alto punto di vista è naturale segua una rigorosa condanna della ricerca della ricchezza e dei beni terreni, della soggezione alle cure quotidiane onde lo spirito è tratto in basso, delle previsioni e dei calcoli in vista d'un lontano avvenire: « ad ogni giorno basti la sua cura ».

Nel medesimo tempo si ha un particolare apprezzamento delle situazioni della vita e delle disposizioni dello spirito: tutto ciò che desta un vigoroso desiderio, un anelito ardente verso la comunione con Dio è posto in alto: respinto, al contrario, è tutto ciò che lega al mondo e gli annette un valore. Ora, poichè questo è l'effetto dei successi e del benessere esteriore, così ha luogo un'inversione completa del giudizio ordinario circa gli uomini e le cose. Al regno dei cieli sono più vicini i poveri ed i miseri, gli umili e gli oppressi, che non i ricchi ed i potenti; poichè quelli vengono più facilmente alla conversione ed al desiderio del regno di Dio. Così pure sono in vantaggio gli ignoranti ed i profani di fronte ai sapienti ed agli addottrinati, che presumono altamente di sè e credono di bastare a sè medesimi. Anzi, giusta la quotidiana esperienza che ci insegna l'uomo amare ed apprezzare nel più alto grado ciò che ha perduto, il traviato, il peccatore appare qui come oggetto d'una cura speciale: non è soltanto il figliuol prodigo che rimpiange con desiderio ar-

dente la casa paterna; anche il cuore del padre sembra rispondergli con una maggiore intimità di paterno affetto.

In senso analogo il nuovo regno sembra essere più vicino agli uomini miti di buona volontà, a coloro in cui la purezza del cuore e la limpida serenità dello spirito non furono contaminate dagli errori del mondo, agli uomini di spirito semplice e piano, a cui le complicazioni della vita non hanno tolto il senso di ciò che sopra tutte le cose è necessario. Così si discopre qui, di fronte all'agitazione interessata della vita ordinaria, all'angustia ed alla durezza dei rapporti quotidiani, una ricchezza inesauribile di vita attinta dal rapporto dell'uomo con Dio, e su questo fondamento si erige il santuario di un nuovo mondo che deve dominare l'intiera realtà.

Quest'ordine d'idee rafforza quell'apprezzamento della vita infantile, di cui si è sopra discorso. Il fanciullo — nel figlio si pensa sovratutto al fanciullo con la sua tenerezza e la sua debolezza — diventa, nella semplicità del suo essere, nell'ingenuità del suo abbandono, nella sua dipendenza e nel suo attaccamento agli altri, il vero modello di coloro che cercano Dio; onde il precetto a coloro, che vogliono entrare nel regno di Dio, di tornare sui loro passi e di diventare come i bambini. Qui per la prima volta si disvela all'occhio dell'umanità il secreto della vita infantile. Il bambino appare come qualche cosa di sacro e di inviolabile, come un essere su cui veglia l'amore divino e particolarmente vicino a Dio: «i loro angeli nei cieli veggono di continuo la faccia del mio Padre celeste». In queste semplici proposizioni si rivela una radicale rivoluzione del sentimento umano. Anche la tarda antichità si è molto occupata del bambino e della sua vita: le statue dei bambini erano un soggetto preferito della sua arte. Ma essa non vedeva in alcun modo nel bambino il germe e il presentimento di una nuova e più pura realtà, bensì solo la bellezza e la freschezza della natura; quelle opere d'arte «ci rendono solo e sempre l'aspetto comico, furbesco, scherzoso, spesso anche turbolento e furtivo, e sovra ogni cosa quell'acerba sanità e vigoria che dovrebbe essere uno dei caratteri essenziali dello stato infantile» (Burckardt). Questo semplice ravvicinamento esteriore ci discopre l'abisso che si apre tra i due mondi.

Nella nuova vita tendono così ad equilibrarsi la serietà e la mitezza. In quanto l'attività redentrice si prende sovratutto cura

dei deboli e dei traviati, dei tribolati e degli oppressi, e cancella con l'amore e la grazia ogni colpa, in quanto tutti i rapporti sono retti non da norme rigide, ma dalla legge dell'amore e dall'intimità del sentimento, soave è il suo giogo ed il suo carico leggiero. Non per distruggere e perdere, ma per salvare, per cercare il perduto e beatificarlo è venuto il Figliuol dell'uomo. Ma ciò non toglie alla vita la sua serietà. Fin nella nostra esistenza si estende un ordine divino, e le esigenze d'una santa Volontà dànno alle decisioni umane un valore incommensurabile. Si tratta della salute dell'anima immortale. Come un bene prezioso essa è stata affidata all'uomo, ed egli deve renderne conto un giorno. L'istante è irrevocabile e le sue conseguenze si protendono nell'eternità.

c) La religione e la morale di Gesù.

Una rivoluzione così profonda si volge naturalmente, con le sue esigenze e le sue speranze, a tutta l'anima dell'uomo: essa non ha senso per i rami speciali dell'attività umana e per lo stato della cultura. Tutti i còmpiti si riassumono nel precetto di amare Dio con tutto il cuore, con tutta l'anima, con tutto lo spirito, ed il prossimo come sè stesso. Solo la religione e la morale si levano indipendenti, ma non come due sfere distinte, bensì come aspetti inseparabili d'un'unica vita. L'amore di Dio e l'amore del prossimo costituiscono un tutto indivisibile.

I rapporti reciproci degli uomini riposano intieramente sulla comunione dell'uomo con Dio, che apre il regno dei cieli; da Dio soltanto procede il vincolo interiore che unisce gli uomini; la morale si fonda sulla religione. D'altro lato l'agire morale, l'umanità, costituisce un sostegno indispensabile della religione; la religione prova la sua verità in quanto conduce l'uomo alla carità ed alla rinuncia. Per quanto semplice tutto questo sembri, e per quanto in realtà la dottrina non sia affatto nuova, noi abbiamo qui in realtà un rinnovamento radicale e profondo.

La religione significa qui il passaggio alla comunione perfetta con Dio, l'indirizzamento di tutto l'essere a Dio ; significa quell'unione del sentimento che è sorgente di tanta elevazione e di tanta gioia e che si designa con la parola « amore ». Essendo la sostanza della vita, essa non costituisce un completa-

mento accessorio delle altre attività, ma è presente ed attiva in ogni operazione come l'anima dell'azione. Poichè la religione in questo senso è tutto, è assurdo riporla in qualche attività particolare: onde la condanna più energica di ogni pretesa forma religiosa dell'attività, che si separi dalla vita complessiva rivestendosi con l'apparenza di una speciale solennità, anzi di una santità esclusiva. Questa separazione costituisce un pericolo specialmente per i precetti semplici e fondamentali dell'amore e della carità, i quali vengono facilmente cacciati in seconda linea, se non annullati, dall'elemento cerimoniale. Ora questi precetti generali sono leggi divine inviolabili, laddove l'elemento cerimoniale è una pura istituzione umana. Un funesto pervertimento ha luogo quando quest'ultimo scalza la legge divina ed ottunde nel cuore dell'uomo la simpatia per il bene ed il male dei suoi simili. Di qui la condanna più recisa di ogni forma della devozione cerimoniale: ben più importante di qualsiasi dono al tempio è il semplice precetto di onorare il padre e la madre.

Tale concetto della religione, come di un'attività interiore di tutto l'essere, conduce inoltre alla condanna di tutte le esteriorità, di tutte le formule, di tutte le istituzioni complicate con le loro sottili distinzioni del lecito e dell'illecito. Anche le manifestazioni religiose più abbaglianti (profezie, miracoli, ecc.) non valgono l'abito dell'umiltà e del sacrificio, segno genuino della vera pietà. « Dai frutti riconoscerete gli uomini. Non chi va gridando: Signore, Signore! è accetto a Dio, ma chi fa la volontà del Padre celeste ». Ancora più fieramente si manifesta il disdegno contro ogni degenerazione della religione nella condanna spietata di ogni vanità ed ostentazione nel campo religioso, di ogni forma di parata e di solennità gerarchica. Poichè in verità tutti sono egualmente chiamati a partecipare all'amore ed alla grazia divina, il voler essere migliore e da più degli altri tradisce sempre una certa falsità interiore. Onde le sdegnose invettive contro l'ipocrisia, il « lievito dei Farisei », che allude non tanto a quella forma grossolana dell'ipocrisia, la quale ostenta convinzioni opposte a quelle nudrite in secreto, quanto quella forma più sottile di impostura in cui l'azione esteriore lascia immutato l'essere interiore e l'occupazione con le cose divine si concilia con l'astuzia, l'ambizione e l'egoismo. Il fosco contrapposto fa risplendere tanto più chiaramente la vera pietà, la quale riceve

con serena umiltà i doni della bontà divina e dimostra la sua gratitudine con un amore infaticabile e silenzioso.

Nell'etica di Gesù l'elemento caratteristico va cercato un passo più oltre di quello che generalmente si faccia. Esso non consiste in questa o quella proposizione mirabile; chi conosce la letteratura greca ed ebraica dell'epoca può ritrovare la maggior parte delle dottrine di Gesù già prima, negli stessi termini letterali. Ma nuovo è lo spirito che novella forza di vita infonde nelle dottrine: esso rende nuovo anche l'antico, grande il semplice. Chè mentre prima non abbiamo se non l'espressione di tendenze ed aspirazioni individuali, acute considerazioni di pensatori o delicate vibrazioni di anime belle, il regno dei cieli è ora un mondo che in sè abbraccia tutte queste manifestazioni: le singole proposizioni diventano la espressione e la testimonianza di una vita originaria che perennemente zampilla. Anche le più gravi esigenze ricevono ora la forza, anzi la certezza del loro adempimento: ciò che, isolato, appariva un paradosso, diventa ora nel nuovo insieme una verità evidente: l'indeterminazione e la mollezza dei tentativi anteriori sono scomparse. Non è possibile quindi misconoscere il progresso essenziale che è avvenuto. Il puro pensiero si è fatto azione, il sentimento del dovere e l'aspirazione sono diventati una realtà vivente.

Naturale è pertanto che in tutte le sue linee fondamentali la nuova creazione metta in luce, accanto ai punti di contatto con l'antico, nuovi e fecondi svolgimenti. Era nei tratti generali del tempo di porre il còmpito morale non nell'azione esteriore, ma nel sentimento interno. Ma al soddisfacimento perfetto di questa aspirazione mancava un mondo interiore autonomo ed universalmente comprensivo: onde la vita spirituale dell'individuo rimaneva isolata e tutti i suoi travagli ed i suoi sforzi potevano sembrar perduti per il tutto, anzi per la stessa realtà essenziale dell'essere suo. Ora invece tutto ciò è mutato: il collegamento dell'uomo con Dio gli apre un mondo interiore autonomo ed in esso lo accoglie nella sua totalità. Ciò che avviene in questo mondo interiore ha per sè immediatamente realtà e valore. La subordinazione perfetta dell'azione al sentimento non è più solo un'affermazione sublime, ma è un fatto piano ed evidente, perchè l'azione è indirizzata *ab initio* non al mondo esteriore, ma al regno di Dio che si leva nell'anima. E poichè in quest'interiorità essa è perfetta, l'azione esteriore è solo più

il segno di ciò che in quella avviene e riceve tutto il suo valore dalla intenzione vivificatrice. Il sentimento stesso si trasforma così da una pallida inclinazione in un'energica manifestazione attiva. Nel medesimo tempo tutte le distinzioni di una maggiore o minore estensione dell'azione perdono ogni importanza: l'umile è superiore al grande, se lo vince nel sentimento. Questa trasformazione risalta evidente nella parabola dei talenti: ciò che determina il valore dell'azione non è il *quantum* di capacità naturale che si è impiegato, nè il *quantum* di successo esteriore che si è raggiunto, ma è la disposizione interiore, è la fedel devozione con cui si è applicata la propria forza, qualunque questa si fosse. Questo implica una liberazione perfetta dal capriccio del destino relativamente alle doti naturali ed al successo esteriore; il valore dell'uomo è fondato unicamente su ciò che appartiene alla sua azione, all'atto di tutto l'essere suo. Già Platone si era levato contro la tirannia del destino ed aveva posto la grandezza dell'uomo ed il valore della vita nella forza e nell'armonia interiore; ma anche nell'interno dominava ancora un altro e più opprimente destino, quello che a ciascuno impone una propria natura e determinati limiti della capacità spirituale; Gesù per il primo ha liberato l'uomo anche da questo.

Tale interiorizzamento della morale eleva l'uomo al disopra di tutte le formule e di tutti i precetti esteriori: nel nuovo regno nessuna imposizione dall'esterno deve opprimere lo spirito. Ma in compenso tanto più rigorosamente tutto l'essere umano è legato alla legge interiore. Poichè qui è questione di tutta l'esistenza nelle sue radici più profonde ed in tutta la sua estensione, anche le manifestazioni più insignificanti, i pensieri più lievi sono sottoposti all'apprezzamento morale. Ciò si vede nella proibizione di ogni qualunque sentimento ostile, di ogni impurità del senso, di ogni menzogna e non solo di quelle che si traducono in azioni visibili, condannate dagli uomini. In nessuna parte sono tollerati comodi compromessi col mondo: l'ideale deve essere realizzato nella sua purezza, la legge adempita senza restrizioni. Sorge così l'ideale d'un'alta perfezione di tutto l'essere, d'una somiglianza dell'uomo a Dio: « siate perfetti come è perfetto il Padre vostro che è nei cieli ».

Un altro tratto fondamentale della morale qui rivelata agli uomini è il carattere di dolce mitezza, di umiltà e di carità per i nemici. Anche in questo punto è necessario rilevare nettamente

l'elemento caratteristico per apprezzare degnamente l'opera di Gesù. Vi è una mitezza che viene dall'esperienza di grandi dolori, dalla coscienza della vanità di tutte le cose umane e della miseria comune di tutti gli uomini; questa è una mitezza fatta di debolezza. Vi è inceve un'altra mitezza che viene dalla riconoscenza piena di gioia per i grandi beni che l'uomo ha ricevuto, per la bontà e l'amore che Dio ha versato sopra di lui senza alcun suo merito; questa è una mitezza fatta di forza. La prima darà origine ad un senso di pietosa simpatia e cercherà con una carità un po' stanca di sollevare le miserie dello stato presente, ma non di creare un nuovo stato di cose; la seconda invece andrà a cercare il dolore in tutta la sua estensione per combatterlo e, se non annientarlo, superarlo interiormente dalle fondamenta con la creazione d'un regno dell'amore. Là abbiamo un raffinamento del sentimento naturale, qui un rinnovamento dell'essere dalle sue radici. Quella è la mitezza della morale antica, questa, della morale di Gesù. Il tono fondamentale è dato in questa dalla convinzione che l'uomo per l'amore e la grazia divina è, senza alcun merito proprio, liberato da ogni miseria e chiamato ad una beatitudine infinita. Di qui scaturisce all'anima una sorgente inesauribile di gioia e di riconoscenza, di mitezza e di pace. Di qui il proposito di non respingere con la violenza e con l'odio il male che possono fare gli uomini, ma di vincerli dall'interno con la pazienza e con l'amore. Bisogna perdonare sempre e tutto il male, in conformità dell'indulgenza infinita che l'uomo si attende ed ottiene da Dio.

In questo nuovo regno l'uomo non può pensare di avere qualsivoglia privilegio o primato sugli altri. La coscienza di essere totalmente nelle mani della misericordia di Dio eccita ad una profonda umiltà e dispone l'anima a subordinarsi lietamente ed a servire agli altri «così come il Figlio di Dio è venuto non per farsi servire, ma per servire». Onde il divieto di ogni contesa, di ogni impazienza per gli altrui difetti. Questo senso di cordiale mitezza risuona nell'espressione di Gesù circa l'attitudine degli uomini di fronte all'opera propria: «Chi non è contro di noi è con noi».

Ma ancora al di là dell'esortazione alla mitezza di cuore ed all'umiltà laboriosa e sottomessa va il precetto di estendere anche ai nemici questo caritatevole sentimento e di fare ad essi del bene con serena letizia. Anche qui la dottrina non è intera-

mente nuova; ma nuova è la trasformazione profonda della vita che rende possibile l'impossibile, che non stabilisce solo un precetto, ma suscita anche la forza necessaria ad eseguirlo. Poichè indubbiamente questo precetto contraddice al sentimento naturale, nè sarebbe possibile ottemperarvi senza lo stabilimento d'un nuovo rapporto fondamentale tra gli uomini, e questo è appunto il collegamento di tutti gli uomini, come figli d'un unico Padre, nel nuovo regno: esso stringe fra gli uomini una intima affinità interiore ed accende i loro cuori d'un amore profondo che dissolve i sentimenti ostili e trasforma l'inimicizia in amore fraterno.

Coi tratti fin qui ricordati si collega anche la scomparsa di ogni distinzione sociale di fronte al còmpito unico e comune. Anche questo corrisponde ad un movimento generale del tempo: ma il precetto, rimasto fin qui allo stato di teoria inefficace, conquista ora per la prima volta la forza di attuarsi nella realtà, essendosi la sostanzialità della vita trasferita nelle profondità dell'umanità pura, dove non arrivano le differenze della posizione, della cultura, ecc. Nell'uomo non si cerca che l'uomo, quando tutti gli uomini si sentono egualmente figli del Padre celeste.

Il senso aperto a tutti gli eventi umani insieme con il carattere misericordioso ed incline al sacrificio della morale evangelica cooperano a raccomandar in modo speciale la cura dei poveri e dei bisognosi d'aiuto; largire tutto il suo ai poveri appare come il compimento della perfezione, anzi come il vero segno d'una conversione seria al regno dei cieli. Di fronte a questo atto importantissimo, tutte le contingenze terrene diventano indifferenti; ogni pensiero rivolto ad esse è indebitamente tolto all'unico fine, in cui sta la salute dell'uomo. Non può quindi essere qui parola d'un interesse per la cultura, per l'arte e per la scienza, per il miglioramento dei rapporti sociali e così via. Ben accennano le parabole del lievito e del grano di semente ad un vigoroso svolgimento della parola divina e perciò impongono un'attività infaticabile: coloro che sono la luce del mondo devono lasciare che la luce risplenda agli uomini e predicare altamente la verità, il sale della terra non deve perdere nulla del suo vigore. Ma tutto questo si riferisce all'incremento del regno di Dio e non implica alcun rinnovamento delle condizioni esteriori. Queste erano per Gesù e dovevano

essergli indifferenti: il che non vuol dire tuttavia che Gesù fosse ispirato da un senso di rinuncia al mondo, perchè come può dirsi che rinunci al mondo chi anzi apre all'uomo un nuovo mondo e per questa via eccita potentemente l'uomo ad una attività piena di gioia? Chi è urtato da questa indifferenza di Gesù per la cultura naturale può rinunciare senz'altro a tutto il Cristianesimo, perchè il nucleo della sua attività è appunto l'affermazione di un nuovo mondo di fronte alla sfera della vita naturale.

Così noi vediamo nella predicazione del regno dei cieli levarsi una realtà verace ed originaria, rivoluzionaria nella sua semplicità. Tutto è qui pieno di giovanile freschezza; nel tutto spira un ardente impulso a conquistare l'ampio mondo alla novella vita. Ma siccome il nuovo elemento vuole essere il tutto e non solo uno tra i molti, così esso non attende il corso dei tempi per giungere al suo completo svolgimento, ma si afferma subito senz'altro ed aspira a dominare il tutto. Onde l'esistenza è travolta in un movimento ed in un'agitazione profonda, non però in una precipitazione incomposta od in una passione turbolenta. Chè l'aspirazione novella porta in sè la piena sicurezza di un possesso personale e sopra ogni azione rivolta all'esterno si libra l'ideale altissimo di una vita piena d'una pace beata.

d) L'urto col mondo.

Veduti i caratteri particolari della nuova vita, ci conviene ora considerarne i rapporti con la condizione umana e con l'ambiente. Il rapporto con l'età sua ha qui una importanza tutta speciale per via della posizione singolarissima che Gesù riveste secondo la sua medesima convinzione e tosto anche nella fede dei suoi discepoli. Perchè egli predica l'esistenza del regno di Dio non solo come una verità generica, ma come un fatto che allora appunto deve realizzarsi per l'opera sua e che è destinato a dominare tutta la realtà. Egli incita gli uomini a convertirsi e ad entrare nel regno di Dio. « Giunta è la pienezza dei tempi e vicino è il regno di Dio ».

Ma la risposta degli uomini non tarda a giungere. Ben presto avviene che, mentre la moltitudine viene attratta e soggiogata per il momento, ma non conquistata stabilmente, le potenze ter-

rene assumono una attitudine ostile. La religione ufficiale si mostra — e ciò si ripete più volte nella storia del Cristianesimo — la nemica più accanita d'una vita religiosa profonda e sincera. Così gli invitati non vengono al festino per essi preparato, la grande novella viene accolta con glaciale indifferenza o con avversione. Anzi l'avversione diventa in breve ostilità dichiarata. E nella stessa piccola schiera dei seguaci anche i migliori, nonostante la devozione fedele e l'ardente amore, sono ben lungi dal corrispondere alle esigenze della costruzione d'un nuovo mondo ; il solo vero grande apostolo è stato da Gesù conquistato dopo la sua morte.

Così spariva anche la speranza di una vittoria immediata del nuovo mondo. Anche Gesù ne ebbe coscienza e ciò sollevò nel suo spirito commozioni e lotte profonde. Ma da queste lotte egli uscì, nell'intimo suo, completamente vittorioso. Sopra ogni resistenza, sopra ogni cura ed ogni avversità si leva incrollabile nell'animo suo la certezza che il trionfo del male non può essere se non passeggiero; non solo le cose e le avversità si dissolvono dinanzi alla presenza interiore del regno di Dio, ma anche all'esterno egli è destinato ad ottenere una piena vittoria. Il Messia tornerà per giudicare gli uomini e stabilire il regno di Dio sulla terra ; il masso che i muratori hanno respinto sarà posto come la pietra angolare dell'edifizio.

In qual misura queste esperienze e questi sentimenti si siano svolti nello spirito di Gesù, trasformando la sua concezione, è difficile a decidersi : chè qui più che altrove dovette l'età posteriore attribuire a Gesù le proprie lotte ed i proprii sentimenti e su di esse foggiarne l'immagine storica. Certo però il suo pensiero dovette ispirarsi ad una serietà più profonda ed accogliere in sè un elemento di tristezza, quando l'ostilità del mondo lo vinse ed egli vide la via verso l'alto essere la via del martirio. Più fosche si fanno allora le ombre, più commosse e più rudi le sue esortazioni. Ora egli eccita sopra tutte le cose i suoi discepoli a perseverare nella fede, a resistere intrepidi alle persecuzioni, a sopportare volonterosi anche i più gravi dolori, a disprezzare il triste presente di fronte alla radiosa visione del futuro, la quale ora domina più profondamente gli spiriti. E nel medesimo tempo predica anche più vigorosamente il distacco dal mondo e la dedizione completa all'unico fine, più decisamente rigetta dalla parte nemica i deboli e gli esitanti. Da un

tale rincrudimento dell'opposizione fondamentale viene forse il suo detto: « Chi non è con me è contro di me ; e chi non raccoglie con me disperde » ; e fors'anche quell'altro in cui è espresso il suo rigido *aut-aut*: « Chi non odia suo padre, sua madre, la sua donna, i suoi figli, i suoi fratelli, e per di più la sua propria vita, non può essere mio discepolo ».

Ma in mezzo a tutti questi turbamenti ed a queste lotte non solo s'afferma sicura la certezza della finale vittoria, lo stesso dolore perde la sua crudezza e la sua irrazionalità di fronte al pensiero che un divino consiglio tutto ha preordinato e che a questo consiglio deve servire la stessa malvagità degli uomini. E se anche a Gesù fu certamente straniero il pensiero di un sacrifizio offerto all'ira di Dio per espiare le colpe degli uomini, certo anch'egli nutrì la convinzione che il dolore dei giusti serve alla salute degli altri e diventa così una prova d'amore. In ogni modo nessun pericolo arresta la sua attività ; l'ultimo passo, il passo decisivo, è coraggiosamente compiuto, è mosso l'ultimo attacco alla cittadella del nemico.

La passione e specialmente la morte di Gesù hanno acquistato per la concezione cristiana una particolare importanza e sono diventate, con la dottrina della risurrezione, il cardine della fede cristiana. Non è qui il luogo di dibattere tali problemi; come l'autore di queste pagine la pensi a questo riguardo, egli ha cercato di esporre nel suo libro sul « Contenuto di verità della religione ». Accenniamo solo che anche una considerazione puramente storica deve annettere alla morte di Gesù un'importanza di gran lunga più grande che non nel caso degli altri eroi. In primo luogo nel coraggioso attacco alle potenze ostili e nell'eroica costanza fino all'ultimo istante si disvela chiaramente e si accentua visibilmente l'elemento virile ed energico che caratterizza tutta l'opera di Gesù. Di più, sembra che solo la morte, con le sue terribili impressioni, abbia aperto ai seguaci di Gesù gli occhi dello spirito circa l'importanza di ciò che avveniva intorno a loro; solo allora la figura del Maestro sorse ad una grandezza più che umana, solo allora si levò come chiara fiamma quanto di devota venerazione e di ardente amore covava nel loro spirito. La tradizione cristiana di una risurrezione sensibile di Gesù soggiace alla critica storica ed urta nei dubbi più giustificati ; ma superiore ad ogni dubbio è il fatto che nei discepoli dalla brusca rovina di tutte le loro speranze si levò

l'incrollabile convinzione della presenza del Signore e del suo vicino ritorno nel giudizio finale, che l'orribile catastrofe non li intimorì e non li indebolì, anzi li levò al di sopra di loro stessi e li trasformò in eroi ed in martiri. Il coraggio sovrumano che Gesù dimostrò contro le potenze ostili del mondo, in apparenza tanto superiori a lui, e la grandezza che egli conservò nel tragico conflitto, infusero in essi la certezza d'un altro ordine di cose ed accesero in essi il coraggio di raccogliere l'opera sua, apparentemente distrutta, e di continuarla con una devozione eroica. Anche nello svolgimento ulteriore del Cristianesimo quella passione e quella morte hanno conferito al rapporto degli spiriti con la personalità di Gesù un'intimità speciale: nelle loro lotte e nei loro dolori gli antichi cristiani sono, in particolare, penetrati dal sentimento del dovere di mostrarsi grati a Gesù, che per i suoi patì e morì sulla croce, di conservarsi fedeli a lui fino al sacrifizio della vita nel martirio, «la perfetta opera dell'amore». Ben è caduto, a questo riguardo, non di rado il sentimento individuale nel patetico e nel retorico, ma al di sopra di queste degenerazioni individuali sta il valore di quella tragica rovina del Cristianesimo evangelico, la quale ci tiene presente efficacemente ed ogni ora il carattere tragico di ogni esistenza, ci mostra con forza irresistibile la serietà profonda ed il tenebroso mistero dell'umano destino e ci fortifica contro ogni superficiale razionalizzazione dell'esistenza, contro ogni comodo compromesso col mondo. Le altre religioni hanno conquistato il mondo con la loro vittoria, il Cristianesimo con la sua sconfitta. Poichè per esso dalla rovina esteriore e dall'apparente scomparsa si leva la certezza vittoriosa di un nuovo mondo, la sicura convinzione che questo contiene in sè tutti i beni; d'allora per esso tutti i problemi dell'esistenza si concentrano in un unico punto e la vita acquista un carattere eroico, assume un'importanza metafisica. E di qui discende perennemente agli uomini una grande questione, un grande dubbio, un grande eccitamento, una grande speranza.

e) Il valore duraturo.

Nel valutare il significato definitivo dell'opera di Gesù conviene tener presente che in nessun campo quanto in quello della religione ha importanza la personalità direttrice e ciò in armonia

al còmpito fondamentale della religione. Rigorosamente parlando, questo còmpito è qualche cosa di inarrivabile. Forse che infatti non è un'impresa impossibile elevare l'uomo, in mezzo alla sua esistenza umana, fino alla divinità, assicurare a lui, nella sua dipendenza dal corso delle cose, un'anima non dipendente che da sè stesso, rivelargli, nel seno del tempo, l'eternità? Senza una rivoluzione completa del mondo e della vita, senza un miracolo, ciò non è possibile. Ora questo miracolo si compie in primo luogo nella vita e nell'essere delle sovrane personalità creatrici; solo da queste, in cui la conversione dell'umano nel divino è qualche cosa di prossimo e di intuitivo, essa può parteciparsi agli altri e diventare una verità per tutto il genere umano. Onde il carattere e la profondità spirituale delle singole religioni sono determinate sovratutto dalla particolare natura delle personalità creatrici; esse sono che infondono ai sistemi di dottrine e di istituzioni una vita interiore, che ad ogni dubbio oppongono un'indiscutibile realtà di fatto, che sempre di nuovo richiamano la religione dall'irrigidimento secolare alla vigoria delle origini.

Se tanta è l'importanza dei fondatori nelle religioni, certo fu pel Cristianesimo un inestimabile vantaggio ed una sorgente di superiorità sopra tutte le altre religioni, il fondarsi sopra la vita e l'essere d'una personalità posta a così sublime e sicura altezza sopra le piccolezze umane ed i contrasti che in diverse parti traggono la vita umana. In essa ci appare insieme con la più piana semplicità una profondità impenetrabile, con la giocondità giovanile la serenità più alta, con la delicatezza più squisita del sentimento uno zelo ardente per le cose sante ed un coraggio indomabile nella lotta contro le ostilità del mondo. La fiducia in Dio e la carità si uniscono qui in un'unità indivisibile; il bene supremo è nel tempo medesimo un possesso sicuro ed un còmpito infinito. Ogni sua espressione ha un soave profumo di poesia e toglie le sue immagini dagli eventi più semplici della vita e dell'ambiente naturale, che in esse sono nobilitati e trasfigurati; in nessuna parte traspare alcunchè d'artificioso, di esagerato e di disarmonico, secondo lo stile orientale. Anzi non vi è in generale nulla che ci colpisca con il suo carattere prettamente orientale: in una personalità ben determinata abbiamo l'espressione più alta dell'umanità pura, che agisce con mirabile armonia. E questa personalità è nello stesso tempo, per i

suoi tragici eventi, l'emblema dell'umano destino con una così potente e dolorosa evidenza, che doveva rivelarsi anche agli spiriti più ottusi.

Finchè l'immagine di Gesù fu viva e presente — ed essa non potè mai dissiparsi interamente dall'animo dei suoi discepoli — il Cristianesimo ebbe un protettore sicuro contro il degradamento nelle piccolezze umane e nella pigra consuetudine quotidiana, un protettore contro il proprio irrigidimento e contro la superficialità, così contro il razionalismo dei dogmi come contro il fariseismo delle opere; ebbe una forza che lo ritrasse dalle complicazioni del divenire storico tendenti a trasformarlo in un'opera puramente umana, una forza che lo tenne unito contro la tendenza a scindersi in sètte ed in partiti, onde fu minacciato ben presto il destino del Cristianesimo. E poi più tardi sempre di nuovo nel seno del Cristianesimo il movimento vitale fece ritorno a Gesù per attingere da Lui nuovi impulsi di vita. Da questo punto di vista si può dire che il Cristianesimo fu sempre di nuovo a sè stesso il proprio ideale; la « imitazione di Cristo » spesso falsamente intesa come una imitazione servile, fu la parola d'ordine di ogni serio movimento verso la verità, verso il cristianizzamento del Cristianesimo; seguirne il processo storico vuol dire tracciare la storia interiore del Cristianesimo.

Tale importanza di Gesù rimane nel suo pieno valore anche per noi moderni, che pur ci sentiamo spesso così lontani dal mondo dei suoi pensieri: ciò che da lui ci separa non giunge che fino ad un certo punto ed oltre a questo, anzichè separarci, coopera ad unirci a lui anche più strettamente. Solo deve sempre tenersi presente a questo riguardo, che in Gesù ci si offre una soluzione caratteristica delle questioni ultime e del problema del valore supremo, che quindi il riconoscimento della stessa presuppone già un complesso di convinzioni personali e che, come in genere riguardo ad ogni spirito creativo, così specialmente riguardo a Gesù, il giudizio degli uomini è e sarà sempre diviso.

L'attesa immediata del regno di Dio rese Gesù indifferente circa tutte le questioni della semplice cultura e dell'ordinamento sociale; quindi non v'è nulla da ricavare da Lui a questo riguardo, nessun incoraggiamento e nessun ammaestramento da trarre. Ciò lo separa recisamente da coloro che considerano lo svolgimento della cultura come il contenuto essenziale e

l'unico còmpito della vita umana: tanto più ciò attrarrà verso di Lui coloro che penetrano l'insufficienza di ogni semplice cultura e vedono l'unica salute possibile dell'anima nella costituzione d'una nuova realtà sulle basi del rapporto fondamentale dell'uomo con l'infinito e con l'eterno.

Più grave, in quantochè appartiene al campo proprio della religione, è un'altra riflessione. La ricerca moderna ha messo in luce con prove inconfutabili la stretta connessione di tutte le dottrine di Gesù con la sua convinzione del vicino rinnovamento delle cose, del vicino avvento del regno di Dio sulla terra: anche la morale di Gesù con la sua mitezza, con la sua pace e la sua letizia è posta nella sua vera luce solo dall'aspettazione delle prossime magnificenze, senza di che essa può venire facilmente accusata di debolezza e di esagerazione utopistica. Ora la storia ha mostrato la vanità di quella convinzione; ciò che Gesù attendeva come un evento rapido e decisivo è diventato un problema ed un còmpito sempre rinnovantesi. Il Cristianesimo si è adattato a questa nuova concezione non senza difficoltà e non senza notevoli rivolgimenti; non si è con questo allontanato da Gesù, non si è posto con Lui in opposizione? Certo il mutamento è innegabile e la rinuncia al Cristianesimo s'impone a chiunque veda l'ultima realtà e lo svolgimento definitivo dello spirito nel mondo della nostra esistenza immediata. Ma tutti coloro che vedono in questo mondo solo uno stadio particolare dell'essere, tutti coloro che, senza la presenza vivente di un nuovo mondo, di una spiritualità non inceppata e lottante, ma libera e trionfante, non vedono come sia possibile la conservazione dei valori dello spirito, non vedono quale senso e quale ragione abbiano i dolori e le fatiche indicibili degli uomini, coloro riconosceranno e venereranno in Gesù colui che alla prossimità ed alla presenza di questo mondo ha dato un'espressione toccante ed irresistibile. Non solo per mezzo delle sue dottrine, ma ancora più con la sua vita e col suo destino, egli è insorto contro la tirannide della realtà immediata, egli ha spogliato essa ed i suoi beni di ogni valore, rinviando gli uomini a qualche cosa di più alto ed infondendo nei loro cuori un'aspirazione inestinguibile verso un mondo migliore. La forma che oggi conosciamo essere peritura, era necessaria per convertire il suo tempo al riconoscimento del nuovo regno ed eccitarlo a rivolgere verso di esso le sue forze. Ma se noi non ci lasciamo privare, per il

suo particolare rivestimento storico, del nucleo imperituro della dottrina di Gesù, sentiremo che questo punto ci avvicina a Gesù anzichè separarcene ; anche noi sentiamo il profondo contrasto delle due realtà ed aspiriamo verso la vittoria e la pace.

Perciò anche i nuovi, supremamente necessari sforzi verso una nuova forma del Cristianesimo, verso un Cristianesimo più attivo ed universale, che oggi si levano sempre più potenti, non hanno bisogno di allontanarsi da Gesù, anzi possono anch'essi servire alla verità da lui rivelata e far proprie le parole di Simon Pietro : « Signore, a chi ce ne andremmo noi ? Tu hai parole di vita eterna ».

B. — Il Cristianesimo antico.

Prima di volgerci alla storia delle concezioni cristiane della vita, accenniamo alla difficoltà che su questo terreno solleva il concetto della storia. I concetti di religione e di storia stanno di per sè in opposizione. Chè in quanto la religione dà la sua verità come di carattere divino, deve perciò anche considerarla come immutabile, ed in quanto dischiude un nuovo mondo, perciò essa devé introdurre una certa indifferenza per l'antico. Il Cristianesimo ha accentuato con speciale durezza questo dualismo: nè Gesù, nè i suoi discepoli, nè il Cristianesimo antico pensavano di essere alla testa di una lunga evoluzione, bensì attendevano come prossima la fine del mondo, l'apparizione degli splendori eterni. Passarono secoli prima che la speranza in un vicino ritorno del Messia impallidisse: fu soltanto lo svolgimento della Chiesa a potenza autonoma e dominatrice, che con la sua affermazione dell'immanenza del regno di Dio nella Chiesa, fece passare in seconda linea le idee messianiche. La Chiesa poi, come depositaria d'una verità immutabile, non ha mai voluto riconoscere, nelle cose essenziali, nè un movimento interiore, nè una storia. Ed è anche degno di nota che Lutero, scuotendo il concetto tradizionale della Chiesa, cadde subito di nuovo sotto il dominio del pensiero della prossima fine del mondo: solo questa convinzione ci esplica la sua condotta, specialmente degli anni posteriori.

Tuttavia il Cristianesimo ha una storia. Anzitutto perchè esso passò per età diverse ed i caratteri di queste età confluirono anche nella varia costituzione della coscienza religiosa. Chè per quanto la religione non sia un puro aspetto della cultura, anch'essa subisce l'influenza dell'ambiente. L'età in cui il Cristianesimo si fissò definitivamente, l'età della decadenza del mondo antico, era qualche cosa di troppo particolare perchè dovesse costituire il tipo normale della cultura per tutti i tempi

e dominare l'umanità per tutti i secoli: essa doveva essere e fu sorpassata: con questo anche la religione fu travolta nel movimento.

Se tutto si riducesse a questo, il movimento potrebbe tuttavia sembrare, rispetto al Cristianesimo, qualche cosa d'accidentale e di imposto. Ma il Cristianesimo come forza vitale permanente, sentì anche il bisogno, nonostante la primitiva sua indifferenza di fronte al mondo, di attrarlo a sè e nel tempo stesso di trasformarsi. Esso non doveva rimanere una preoccupazione individuale, chè, con tale limitazione, non avrebbe soddisfatto nemmeno l'individuo: poichè esso abbraccia nell'àmbito suo il mondo, esso deve costruire a sè una totalità vivente, un mondo cristiano. Ma per questo esso deve entrare in amichevole rapporto con la cultura e da essa appropriarsi gli elementi affini, e deve anche stendere la sua azione sulla cultura, certo più per via indiretta che per via diretta, per mezzo cioè della trasformazione di tutto l'essere umano. Chi non vuol sentir parlare d'una cultura cristiana, d'una scienza cristiana, ecc., dimostra solo con ciò che egli ha un basso concetto non solo della religione, ma anche della cultura e della scienza. Tali scambî d'azione con la cultura fanno necessariamente entrare anche il Cristianesimo nel movimento della vita universale e gli dànno una storia.

Questa istoria si divide in due grandi periodi: l'antico ed il moderno Cristianesimo, il primo caratterizzato dai suoi rapporti col mondo antico, il secondo dai rapporti con l'età moderna. L'influenza dell'antichità si fa anche oggi sentire nelle forme attuali del Cristianesimo ed è causa di dissensioni e di gravi difficoltà. Ma ciò non deve renderci ingiusti contro la fase antica. Essa fu per quel tempo una necessità, se il Cristianesimo doveva da semplice setta levarsi ad essere una potenza universale nel mondo ed imprimere alle condizioni della vita il suo suggello. Esso non poteva riattaccarsi a nessun'altra cultura se non a quella che allora dominava il mondo ed era secondo la convinzione universale la mèta ultima degli sforzi umani. Nè può dirsi che l'unione dei due mondi sia stata infeconda. Certo in essa l'antichità ha sovente oppresso ed oscurato l'elemento cristiano; specialmente nei sistemi concettuali e dottrinali sembra più essersi innestata l'antichità sul Cristianesimo che non questo su quella. Ma l'elemento attivo e progressivo era e

rimase il Cristianesimo: nonostante il dilagare di concezioni classiche ed ellenistiche esso non cessò mai di lottare per la conservazione e lo svolgimento del carattere proprio. E se in ultimo lo sforzo collettivo delle due tendenze non s'eleva ordinariamente sopra il livello d'una combinazione più o meno abile, esso implica pur sempre importanti problemi ed in un punto almeno — in Agostino — raggiunge un'altezza che s'agguaglia alle maggiori delle altre età e conserva un alto valore anche attraverso alle mutazioni dei tempi. E siccome Agostino rappresenta per noi il vertice delle concezioni del Cristianesimo antico e costituisce l'oggetto principale delle nostre considerazioni, così ci serve anche di termine per la divisione di questo periodo: tutto ciò che è anteriore ad Agostino può considerarsi come una preparazione, ciò che è posteriore come uno svolgimento del suo pensiero.

1. — **L'età preagostiniana.**

L'esposizione delle concezioni cristiane prima di Agostino è irta di difficoltà. Poichè nessuna opera individuale si leva a classica grandezza, uno sguardo generale è sufficiente. Ma in questo occorre rilevare molte differenze individuali ed anche l'opposizione fra il mondo greco ed il romano: di più è impossibile passare sotto silenzio l'evoluzione complessiva, poichè col rapido crescere del Cristianesimo, che ha luogo verso la fine del secondo secolo e si accentua ancora di più dopo la metà del terzo, l'organizzazione acquista la precedenza sull'individuo, l'azione sul sentimento e l'elemento magico vi ottiene un posto sempre maggiore. Noi speriamo di risolvere nel modo migliore queste difficoltà tracciando diversi quadri d'insieme e pur non dimenticando, in ciò, le deviazioni individuali.

α) Il concetto della vita nei primi secoli.

Le espressioni dei primi secoli sulla vita e sul destino umano sono più importanti che non ogni speculazione erudita. In un'età nella quale le comunità cristiane dovevano sostenere dure lotte esterne ed interne, nella quale l'aspettazione d'una beatitudine indicibile faceva vivere gli uomini più nella fede e nella speranza

che nel presente sensibile, nella quale infine i poveri ed i semplici costituivano la massa dei fedeli, non vi era nè posto nè stimolo ad una trattazione sistematica e ad una ricerca scientifica dei problemi della vita. Fu non tanto il proprio bisogno quanto la necessità della difesa che provocò il sorgere della ricerca scientifica ; ma siccome in tale occasione si parlava meno per sè che per i profani e si tendeva più ad attaccare le altrui dottrine che a ritrarre le proprie, così si trattarono piuttosto singoli punti, su cui cadeva l'accordo o il disaccordo, anzichè elaborare i proprî pensieri in un tutto ; ed ancora, per agire sugli altri si dovettero adottare i loro punti di vista od i loro criterî. Ond'è che le esposizioni letterarie hanno un carattere prevalentemente exoterico e s'inspirano sovente a criterî decisamente razionalistici ed utilitarî. Che cosa si agitasse allora nei cuori ce lo rivela ben più intuitivamente l'antica arte cristiana ; un giro per le catacombe ci trasporta nella vita di quel tempo più immediatamente di qualsiasi opera filosofica. Queste hanno un proprio valore in quanto ci fanno vedere in qual misura l'elemento nuovo e caratteristico del Cristianesimo pervenisse ad una chiara coscienza e in qual misura esso riuscisse ad affermarsi razionalmente di fronte alle concezioni straniere. Ma le singole espressioni si connettono in un tutto significativo solo quando si penetri fino alla vita onde esse procedono.

Il nucleo dall'antica vita cristiana è costituito, come ci mostrano anche le concezioni speculative, dalla morale ; il precetto d'una moralità intima e severa s'impone a tutti gli altri còmpiti. Evidente è l'affinità con i cinici e gli stoici di quel tempo ; ma anche le differenze sono considerevoli ed evidenti. Gli stoici pongono la vita spirituale dell'uomo come parallela ad un ordine essenzialmente logico e fisico delle cose; ora questo non può accogliere benignamente in sè anche i fini dell'individuo ed assicurare così un solido appoggio ai suoi sforzi. Per i dottori cristiani, invece, Dio, lo spirito morale perfetto, è presente in tutto il mondo e perciò l'agire umano ha la più stretta connessione spirituale con la potenza dominatrice del tutto.

Ma con la fede nella potenza del bene si associa la convinzione che l'esperienza immediata ci presenta un altro quadro, che essa è piena di irrazionalità e di dolore. Al bene essa può venir volta solo con l'aiuto di Dio, non per propria forza; di

qui lo stretto connubio della fede religiosa con la coscienza morale. Però in questo connubio la religione si limita a fortificare e fondare la morale, non la spiritualizza e non l'approfondisce; assai di rado viene alla luce un sentimento religioso profondo, una aspirazione intima verso una vita perfetta ed infinita e la religione, più che come fine a sè stessa, appare come uno strumento di altri fini. Se anche una più profonda aspirazione agitava l'anima nel suo secreto, essa non seppe trovare espressione nell'esposizione scientifica.

Un altro contrasto con la filosofia antica abbiamo in ciò che l'occhio è rivolto, più che agli individui, allo stato collettivo, al miglioramento dell'umanità intera. Questo non solo dischiude un numero considerevole di nuovi còmpiti, ma cambia anche la natura delle argomentazioni dimostrative. L'elaborazione speculativa cede il campo al contenuto della coscienza volgare, l'impressione immediata, il naturale sentimento umano si svolgono più liberamente e si manifestano più apertamente, il tutto guadagna in chiarezza ed in calore. Ma la democratizzazione delle idee morali nuoce alla eccellenza aristocratica della forma ed alla profondità dei concetti; di più il pensiero soggiace sovente all'antropomorfismo della rappresentazione volgare e non sempre il desiderio appassionato della felicità è frenato e circoscritto dalla considerazione obbiettiva.

La concezione dei primi padri della Chiesa non cerca, come l'antica, il suo fondamento nella scienza: è la fede, cioè l'adesione alla rivelazione divina, che ha per ufficio di trasmettere all'uomo le verità da cui dipende la sua salute. Si diffonde la tendenza a deprimere la facoltà del pensiero a vantaggio della fede; voler penetrare gli ultimi secreti con la scienza e ad essa sottoporre la fede sembra un'aberrazione orgogliosa. « Sulle cose di Dio, Dio solo può ammaestrarci » (Atenagora). I Greci presso i quali agisce, indistruttibile, l'antico amor del sapere, sono su questo punto in generale più misurati, mentre presso i Latini questo disprezzo del sapere giunge fino alla più risoluta condanna di ogni capacità propria dell'uomo. La fede sembra ad essi presentare due principali vantaggi: la sicurezza e la semplicità. I filosofi, essi dicono, cercano ancora la verità, mentre i cristiani la posseggono; tutti possono partecipare alla fede, mentre la conoscenza scientifica è il privilegio di pochi, anche perchè ai più manca il tempo di occuparsene. « Ogni

artigiano cristiano conosce Dio, è in grado di rivelarlo e suggella con l'azione i divini precetti, quantunque Platone affermi che è difficile trovare l'Autore del mondo e, una volta trovato, difficile comunicarne la conoscenza ad altri » (Tertulliano).

Il cardine dell'antica fede cristiana è l'idea di Dio. Qui avvengono modificazioni notevoli in senso contrario sia alla fede popolare, sia anche alla convinzione dei filosofi antichi. Ora per la prima volta si svolge un rigido monoteismo che accanto all'unico Dio invisibile non soffre nè dèi inferiori, nè semidei: ora soltanto sparisce il politeismo, certo per rivivere poi nel seno stesso del Cristianesimo in forma mitigata col culto dei santi. Tutta la realtà è considerata come l'opera di questo spirito supremo: la natura perde la sua animazione ed il suo carattere divino. All'antico pensiero doveva questo apparire come una perdita insostenibile; il mondo così concepito, doveva sembrargli un freddo deserto e non era un paradosso l'accusa di ateismo mossa ai cristiani dai loro avversari. In verità la nuova fede distruggeva le antiche concezioni del divino; la nuova idea di Dio con la sua spiritualità priva di nome e di figura mancava di quella realtà concreta, intuitiva e personale che l'antico pensiero reputava indispensabile. Dal loro lato i cristiani non s'appellavano solo alla presenza interiore dell'essere divino, ma vedevano discendere da questo nella natura una novella vita. Angeli invisibili reggono, secondo essi, l'intiera natura, tutti gli esseri pregano ed in punti innumerevoli — per es., nel volo degli uccelli — l'occhio della fede discopre il segno della croce. Poichè questa vita non scaturisce dalle forze naturali, ma è stata infusa nelle cose, la natura ci rinvia così al di sopra di sè ad un ordine superiore.

L'idea di Dio, spogliata così di ogni affinità con la natura, si avvicina maggiormente a quella dell'uomo come essere libero e morale. Con maggior ragione che presso i Greci si potrebbe qui parlare di una personalità di Dio, sebbene l'espressione speciale manchi. Ma non si riesce però a spogliarla dei caratteri puramente umani: sentimenti umani vengono spesso senz'altro riferiti a Dio. Una questione molto agitata fra i padri della Chiesa è questa, se si possa parlare d'un'ira divina e così attribuire all'essere supremo una passione. Questo sarebbe stato una contraddizione con la dottrina degli antichi; ma che nella comunità cristiana il timor dell'ira divina costituisse uno

dei più forti moventi dell'azione lo dimostrano le recriminazioni di quei padri della Chiesa che trovano inconciliabile questa passione con un concetto elevato di Dio. Però la maggior parte di essi reputa non potersene fare senza; senza l'ira divina non vi sarebbe timor di Dio e senza timor di Dio la società andrebbe in rovina.

Come opera di un Dio buono ed onnipotente il mondo non può essere che buono. Onde spesso è celebrato, in contrasto con le dolorose agitazioni della vita umana, l'ordine e la bellezza dei cieli, ed opposto agli increduli come una prova parlante dell'esistenza di Dio ; le splendide opere della natura rivelano ad ogni spirito imparziale il loro autore invisibile. Il mondo ha un limite fisso non solo nello spazio, come anche l'antichità pensava, ma anche nel tempo, come ora si sostiene in opposizione all'antica filosofia della storia. Non vi è una successione infinita di periodi, il mondo, come ha un principio, così ha una fine nel tempo; ciò che in esso avviene, sopra tutto la grande lotta di Dio col male, avviene una volta per sempre e le sue conseguenze si estendono per tutta l'eternità. Questo accresce considerevolmente la gravità delle azioni umane, mentre l'antica filosofia considerava ogni attività in fondo come inutile, poichè per essa tutto ciò che si è conquistato di nuovo si perde e lo sforzo deve sempre ricominciare da principio. Ma la durata del mondo, oltrechè limitata, è anche breve: essa è calcolata sovente in seimila anni per questa considerazione che il mondo fu creato in sei giorni e dinanzi a Dio mille anni sono come un giorno. Onde la fine del mondo è vicina e con essa il grande giudizio. Questa credenza ebbe origine dapprima dalla sicura aspettazione d'un prossimo ritorno del Messia, ma si mantenne anche più tardi, tenendo il posto di quella speranza, omai dileguata, l'impressione sempre più forte proveniente dal decadere della cultura, simile ad un invecchiare dell'umanità. Ancora in principio del IV secolo, Lattanzio crede che il mondo non abbia avanti a sè più di un paio di secoli. Così questo cristianesimo non vedeva dinanzi a sè l'avvenire d'una storia: tanto più grave era il presente, tanto più necessaria la decisione del momento.

Un altro efficace stimolo dell'azione è la nuova posizione dell'uomo di fronte al mondo. Nonostante tutte le declamazioni degli stoici sull'eccellenza dell'uomo, l'antichità si era all'in-

grosso limitata a subordinare l'uomo al mondo. Ma ora che l'agire morale conferisce anche all'essere morale un valore altissimo, l'uomo diventa il centro ed il fine di tutte le cose: tutto è indirizzato a lui, anche il sole, la luna e le stelle servono al suo bene. Con l'importanza cresce la responsabilità: l'agire dell'uomo decide sul destino del mondo, la sua caduta ha introdotto il male nel mondo e provocato tutte le miserie che ci mostra lo stato presente delle cose. Poichè la radice del male sta nella libertà, non in oscure necessità naturali. Così cade anche l'antica dottrina della resistenza e potenza malefica della materia: l'onnipotenza creatrice non ha prodotto nulla di abbietto. Anche il corpo non deve essere disprezzato come qualche cosa di straniero e di basso, nè la sensibilità considerata come fonte della colpa, poichè anche il corpo appartiene all'essere nostro e non vi è perfetta immortalità senza risurrezione dei corpi. Presso i Greci tale dottrina ebbe a superare gravi ripugnanze ed i più grandi padri greci non s'accostarono alla dottrina ortodossa senza compromessi e restrizioni.

Ma quanto più in alto è posto l'uomo, tanto più duramente è sentita la miseria presente. Chè l'attuale stato di cose non può soddisfare il cuore umano. Pericoli e dolori innumerevoli ci assediano dall'esterno e ci opprimono nell'interno, qui i proprî desiderî, là i ciechi eventi. In modo speciale il pensiero s'arresta sul presentimento d'una prossima età di aspri conflitti, in cui il bene sarà come impotente dinanzi alle forze ostili. Manca ogni speranza che le cose migliorino col tempo o che per un ordine immanente alle cose la storia assicuri il trionfo finale del bene. Nelle attuali condizioni il bene sarà sempre come impotente, la verità avrà sempre a soffrire. Così è solo la speranza del prossimo avvento d'un nuovo mondo che tiene alto il coraggio ed incita ad un'operosità lieta; ogni desiderio corre a quell'avvenire soprannaturale e nel divino sacrifizio si prega: « Presto venga il tempo della grazia e passi l'età presente! ».

L'annuncio di questa speranza è uno dei capisaldi della predicazione cristiana. Ma l'essenza vera del Cristianesimo è lasciata nell'ombra e le discussioni dotte sono lungi dal riflettere la vita spirituale collettiva. Per gli apologeti del secondo secolo il Cristianesimo è una dottrina razionale d'origine divina, nella quale culmina quanto di ragione l'uomo possiede e

quanto se n'è venuto realizzando nella storia. Caratterizzata è specialmente questa dottrina razionale dall'adorazione esclusiva dell'unico Dio invisibile e dall'alto apprezzamento della morale — una morale tutta interiore, fondata sul libero sentimento — e del vero culto divino. Anche più tardi la grandezza del Cristianesimo è cercata, anzichè nella rivelazione d'una nuova vita e nell'elevazione spirituale dell'umanità, nell'universalità e nel vigore con cui esso ha realizzato l'ideale comune a tutti gli uomini. Quell'ideale che si celava *ab origine* in tutte le coscienze, che era fin da principio il fine vero, ma fino allora era rimasto come nascosto da un velo allo spirito umano, si è ora disvelato in tutta la sua chiarezza e la sua forza e può venir reso accessibile a tutti senza distinzione. Ora soltanto esso può impadronirsi di tutto l'uomo e dalle parole e dalle teorie passare all'atto pratico. Raramente nelle opere dei padri della Chiesa abbiamo traccia di una venerazione più profonda e più intima della persona di Gesù, come pure, anche secondo le testimonianze dell'arte, si era venuta svolgendo nella coscienza cristiana. Una grande importanza è attribuita sempre alla sua morte, ma ordinariamente manca ogni altra esplicazione e si sta contenti per lo più all'affermazione che Gesù ha spezzato la forza degli spiriti del male ed ha iniziato un rinnovamento dell'umanità. — Qua e là appare qualche speculazione più profonda. Così, per esempio, pensa Ireneo che in Cristo l'essere eterno sia diventato ciò che noi siamo e che così l'elemento mortale sia stato assorbito dall'elemento immortale; ciò che avrebbe avuto per conseguenza che anche noi siamo adottati da Dio come suoi figli. Solo per questa via può l'essere perituro venir elevato nel seno dell'eternità. Nella Chiesa greca quest'ordine d'idee si è mantenuto a lungo.

Che cosa si pensasse intorno alla sostanza del Cristianesimo, lo vediamo anche dagli argomenti difensivi dei suoi apologeti. Qui abbiamo, nel corso dei secoli, una tendenza a passare dai fatti concreti e particolari alle generalità. In principio l'argomento più forte è l'attuarsi delle profezie dell'antico Testamento: ciò che è stato annunciato da uomini santi, prima che avvenisse, deve essere stato preordinato da Dio. Poi vengono citate in appoggio le guarigioni operate nel nome di Gesù, specialmente le guarigioni di indemoniati, alle quali si credeva di assistere quotidianamente anche allora. Anche lo spi-

rito più largo e più libero che sia stato prima di Agostino, Origene, tiene ambo queste prove in grande onore. Ma più tardi, di mano in mano che il Cristianesimo fa dei progressi, questa medesima sua forza di espansione viene assunta come la prova capitale della sua verità. Le condizioni morali delle comunità cristiane sono incomparabilmente superiori a quelle del paganesimo che le circonda; solo una potenza divina poteva conferire al Cristianesimo la forza di rigenerare gli uomini rendendoli insensibili alle persecuzioni, solo un aiuto divino potè renderlo capace di svolgersi attraverso a tante avversità. Poichè «il sangue cristiano è un seme» (Tertulliano); «la religione di Dio si svolge tanto più quanto più è oppressa» (Lattanzio). Anche la diffusione del Cristianesimo fra tutti i popoli è fatta valere come una prova della sua verità; una espansione così meravigliosa in mezzo ad un mondo di potenze ostili non può essere avvenuta senza aiuto divino. Anche il fatto che l'impero romano cominciò a un dipresso col Cristianesimo e stabilì una pace universale è un fatto avvenuto, così si pensa, in vista della diffusione del Cristianesimo, come conseguenza dell'apparizione del pacifico Messia. Nè si disdegna di far valere l'utilità della religione per la vita e l'ordine sociale; solo il timore di Dio che giudica e punisce può muovere la moltitudine ad obbedire alle leggi. L'altezza morale del Cristianesimo non è naturalmente dimenticata. Esso s'indirizza con ogni suo potere al miglioramento morale dell'uomo: Origene nota che i miracoli di Gesù sono di gran lunga superiori a quelli degli altri taumaturghi pagani per ciò che essi non sono semplici fatti meravigliosi, ma hanno sempre un fine morale. La preeminenza interiore della morale cristiana è riposta non tanto nella novità delle dottrine quanto nella sua attitudine ad infondere la forza di compiere doveri, che altrimenti sorpasserebbero la potenza umana. Si rileva la mitezza pacifica, la costanza, la pazienza dei cristiani. Specialmente poi dappertutto si affaccia un nuovo rapporto col dolore. «Questo ci distingue da coloro che non conoscono Dio, che quelli nell'infelicità si lamentano e mormorano, mentre invece noi nell'infelicità non ci distogliamo dalla verità della virtù e della fede, ma anzi ci fortifichiamo nel dolore stesso» (Cipriano). Celebrata è anche sovente la più intima connessione col prossimo: «chi prende su di sè il carico del prossimo, chi cerca di sovvenire agli in-

feriori in ciò in cui è superiore, chi con la partecipazione dei doni di Dio si rende per i bisognosi simile ad un Dio, colui è un seguace di Dio » (Lettera a Diognete). Ed Eusebio (circa 270-340) così riassume l'azione morale del Cristianesimo: « Esso apre a tutti la verità divina, insegna a sopportare con animo grande le ingiurie dei nemici ed a non ricambiare il male col male, eleva sopra la passione, l'ira e i desiderî brutali, insegna particolarmente a far parte del proprio ai poveri ed ai bisognosi, a salutare in ogni uomo un amico, a riconoscere in colui, che secondo la legge esteriore è straniero, un fratello secondo la legge interiore ».

Così il Cristianesimo si sente, per la sua mitezza, pazienza ed umanità, superiore ai nemici. Ma l'energica aspirazione verso la beatitudine e l'aspettazione d'un nuovo mondo non lasciano degenerare la mitezza in mollezza e lo spirito di sacrificio in una torpida rinuncia. L'antico cristiano sopporta e rinuncia, ma lo fa nell'aspettazione sicura d'una felicità superiore: egli non pensa più umilmente, ma anzi più altamente dell'uomo e dei suoi còmpiti. Lattanzio scrive la sua opera principale col precipuo intento di impedire « che gli uomini, come alcuni filosofi fanno, tengano sè stessi a vile e si considerino come impotenti, inutili e nati del tutto invano, opinione che trascina i più al vizio ».

Alla tensione energica degli spiriti coopera anche questo, che l'uomo deve decidersi di proprio arbitrio per o contro Dio. Chè per quanto il cristiano antico fosse strettamente vincolato ad una tradizione storica ed all'ambiente sociale, la grande decisione, da cui dipende il suo destino, è tutta opera sua. La perfetta libertà del volere è affermata così sicuramente come prima non mai e forse nemmeno dopo: la negazione della medesima è considerata come la negazione di ogni responsabilità e di ogni valore morale: « non vi sarebbe niente di meritorio, se l'uomo non possedesse la facoltà di decidersi, nei due sensi opposti » (Giustino). Ora il potenziamento più alto della responsabilità era precisamente uno dei punti vitali del Cristianesimo antico. Ond'esso proclama la libertà come una credenza universale della Chiesa: e questa libertà si estende anche al di là dell'agire nel campo delle convinzioni: anche la fede è un atto di libera decisione e l'assumere credenze erronee intorno a Dio è quasi un atto moralmente colpevole. Quanto a fondare

psicologicamente questa libertà, non se ne sente il bisogno; nè si fa questione del rapporto della libertà umana con l'onnipotenza divina. Il mondo è qui considerato dal punto di vista dell'uomo, non di Dio.

Da tali convincimenti si svolge una vita piena di forza, di ardore, di movimento interiore. Si tratta di tendere tutte le proprie energie per rimanere fermi nella decisione salutare. Un rigido *aut-aut* si propone all'uomo: o il successo e il piacere in questa vita con l'eterna perdizione nell'altra, o la beatitudine nell'al di là e qui dolori e lotte senza tregua. In tale bivio, anche la sola prudenza consiglia di preferire a questo breve tempo l'eternità senza fine. Per intanto regna la potenza ostile ed esercita la più dura oppressione; l'avversario, per quanto condannato nel nostro interno, è all'esterno più forte di noi e può infliggerci le sofferenze più gravi. Quindi allo spirito il còmpito di elevarsi con la forza della fede sopra il duro presente e di volgersi in lieta aspettazione verso il mondo migliore che sta per disvelarsi. Di fronte alla posizione presente vi è bisogno sopratutto di fortezza, nel senso d'una costanza irremovibile: la pazienza viene spesso celebrata come la corona delle virtù. In ciò l'antico cristiano si sente in parte vicino ed affine agli stoici, in parte lontanissimo e contrario. Anche il cristiano dev'essere un eroe e sfidare il mondo. «Soldati di Dio» si chiamavano i cristiani con predilezione, sovratutto in Occidente, e tra i padri della Chiesa Cipriano sfoggia volentieri immagini tolte alla vita militare. Per contro i filosofi cristiani contraddicono rigidamente agli stoici circa il trattamento delle passioni e dei sentimenti. Come avrebbe potuto il Cristianesimo invitare l'umanità ad una rivoluzione radicale e nel tempo stesso reprimere la vita affettiva, raccomandare l'apatia stoica? La nuova vita non si svolge senza un profondo commovimento dell'uomo, senza il pentimento e la penitenza; e nel suo oscillare fra il mondo visibile e l'invisibile viene agitata in vario senso dalla paura e dalla speranza. Non si tratta perciò tanto di reprimere o di deprimere gli affetti, quanto di volgerli al retto fine: il timore di Dio libera da ogni altro timore. «Non è questione di cacciare la paura, come vogliono gli stoici, nè di regolarla, come i peripatetici, ma di volgerla al suo retto fine; bisogna elevare il timore in modo che rimanga solo quello, il quale, come retto e vero,

non lascia più sussistere alcun altro oggetto di timore » (Lattanzio).

La direzione di tutto l'uomo verso il còmpito supremo non concede alcuna collaborazione alle opere della cultura: questa poteva tanto meno attrarre quegli uomini tutti assorti nel pensiero della salute e dell'eterna beatitudine, in quanto il mondo antico dopo il naufragio dei tentativi di restaurazione nel secondo secolo andava decadendo rapidamente. Onde l'antico Cristianesimo non ci rivela alcun impulso verso il miglioramento delle condizioni generali o verso la ricerca scientifica: nell'uno e nell'altro riguardo troviamo una specie di riserbo quando non di avversione, in diverso grado secondo la diversità degli individui e l'opposto carattere dei Greci e dei Romani. Anche l'arte, che pure per l'anima degli antichi cristiani significò qualche cosa, non trova favore presso i filosofi cristiani. In tale disprezzo confluisce anche una certa reazione contro l'antico apprezzamento della forma, che, dopo la scomparsa del contenuto vivente, doveva sembrare ai cristiani antichi una estimazione eccessiva di una vacua esteriorità. Poichè la forma nulla offre alla loro aspirazione verso la beatitudine, essa viene messa da parte come qualche cosa di indifferente, di vano, anzi di tentatore; tutto lo sforzo è rivolto al contenuto, al sentimento, alla vita morale. Perfino un Clemente dice: « La bellezza di ogni essere sta nella sua eccellenza pratica »; i Latini poi spingono il disprezzo della forma sino all'indifferenza per la correttezza grammaticale. « Che male c'è, dice Arnobio, a fare un errore nel numero o nel caso, nella proposizione, nel participio o nella congiunzione? ». Queste sono voci che fanno sentire un disprezzo barbarico di ogni cultura e respirano uno spirito ostile alla civiltà. Ma la loro età ce le rende esplicabili e l'indirizzo, di cui esse sono una manifestazione, doveva stendersi nell'Occidente per un millennio. Solo col Rinascimento si compie una conversione e la forma è restituita nell'antico onore.

Ma quantunque gli antichi filosofi cristiani abbiano tutta la loro forza nell'alta ed esclusiva estimazione dei valori dello spirito, anche qui il quadro non è senza ombre. La loro impetuosa aspirazione verso la beatitudine fa sì che nella motivazione dell'agire essi rimangano di molto inferiori agli antichi filosofi. Laddove questi avevano concordemente ricono-

sciuto al bene una bellezza interiore ed avevano posto come impulso fondamentale del vero agire l'attrazione di tale bellezza, la maggior parte dei padri della Chiesa, specialmente latini, sta ferma al concetto di una rimunerazione, di una abbondante rimunerazione della virtù. La virtù è considerata come un semplice mezzo per conseguire la beatitudine, una beatitudine dell'al di là attesa con certezza e dipinta dalla fantasia con smaglianti colori. Di fronte a ciò il contenuto della vita morale appar indifferente o almeno non è fonte di gioia alcuna. Anzi non si ha ritegno, a chiamar pazzo chi si assume il carico delle noie, delle fatiche, dei dolori e dell'ignominia che sono in questo mondo il corteggio ordinario della virtù senza la certezza di una futura ricompensa e chi fugge il vizio senza l'attesa di una futura e grave pena. « Se non vi fosse immortalità, sarebbe savio l'essere malvagi, pazzo l'essere virtuosi » (Lattanzio). Il rude contrasto con l'ambiente e la tensione estrema degli spiriti possono spiegare e scusare alla meglio queste grossolane espressioni; ancora è da tener conto che i padri della Chiesa con le loro tendenze popolari rendono più le disposizioni della moltitudine e mirano ad agire su di essa, mentre gli antichi filosofi si volgevano di preferenza a pochi eletti. Sta ad ogni modo in fatto che nella purezza dei motivi morali la maggior parte dei padri della Chiesa è di gran lunga inferiore agli antichi filosofi greci.

La grandezza dell'antico pensiero cristiano sta nell'aversi saputo foggiare una vita esteriore autonoma, nell'essersi creata un'organizzazione estesa a tutto il mondo. In essa si rifugiano l'ardore del sentimento e l'energia dell'azione, in essa sorge veramente, nonostante la rinuncia al mondo, un nuovo mondo, un regno che è campo di azione serena e feconda. Già in questo essa è qualche cosa di grande, che, in mezzo alla dissoluzione di tutti i rapporti sociali, in essa l'individuo trova quel punto d'appoggio che aveva così lungamente cercato, che in essa si svolge una comunione di convinzioni e di sentimenti, la quale porge ad ognuno una vita spirituale sicura, diretta verso altissimi fini. Ivi ciascuno si sente strettamente collegato con gli altri: tutti coloro che credono in Cristo formano una sola comunità ed un'anima sola. In essa si incarna veramente l'antica immagine dell'organismo sociale trasformandosi in una realtà vicina e viva: i fedeli vivono gli uni con gli altri e per gli altri

come membra d'un sol corpo e ciò che commuove l'uno muove immediatamente anche l'altro. Essendo le comunità composte prevalentemente di poveri e sottoposte, se non ad una persecuzione, ad un pericolo continuo, in esse si ebbe specialmente di mira la comune difesa contro il bisogno ed il dolore. Accanto alla carità privata si svolge e si organizza una beneficenza ecclesiastica che si stende anche al di là dei confini delle comunità singole. Si porge il debito aiuto alle vedove ed agli orfani, ai malati ed ai deboli, ai poveri ed ai derelitti, ai prigionieri ed ai perseguitati. Ma con tutta la tensione delle energie il movimento non cade nell'esagerato, l'indirizzamento dei pensieri verso il futuro non impedisce un retto apprezzamento del lavoro ed una seria assiduità al lavoro, non toglie la chiara visione e la ponderatezza nell'applicazione dei mezzi posseduti. In modo speciale il dovere interiore non è trasformato in una costrizione, l'aiuto è atteso dalla libera carità, non imposto come un'esigenza. Che nella pratica poi tutto non andasse così liscio, ce lo rivelano i lamenti dei padri della Chiesa sulla tiepidezza e sulla parsimonia nelle offerte: in ogni modo il concetto fondamentale, anche nonostante ciò, è mantenuto. Pur rimanendo esteriormente distinto, il possesso deve essere internamente comune: il loro possessore deve considerarsi solo come amministratore, non come proprietario. Ciascuno deve quindi servirsi del suo solo in quanto gli è necessario per la vita e dare il resto ai fratelli. Poichè è ingiusto che uno nuoti nell'abbondanza, mentre altri stenta. Già per questo il lusso è condannabile. Egualmente riprovata è la caccia egoistica alla ricchezza, specialmente lo sfruttamento della superiorità economica. Per reagire contro tali tendenze è trapiantato sul terreno cristiano — da Lattanzio — il divieto aristotelico del prestito ad interesse; divieto che rimase poi stabilmente nella Chiesa.

Alla lotta contro il bisogno s'associava quella contro l'immortalità. I cristiani erano circondati dalle mollezze d'una cultura raffinata e lussureggiante, piaceri brillanti eccitavano e provocavano da ogni parte e la rilassatezza del tempo trovava facili compromessi con gli scrupoli morali. Era una lotta contro una corrente impetuosa, quasi irresistibile: nessuna meraviglia che, almeno in teoria, si sia rigettato ogni compromesso ed iniziata un'asprissima reazione. Ogni puro diverti-

mento è vietato, ogni ornamento riprovato: anche per questi mezzi è facile lasciarsi illanguidire e cadere in schiavitù di cose straniere. Tali sentimenti si concretano in regole fisse e precetti; varî divertimenti pagani, come i giuochi del Circo, sono in principio condannati, dappertutto si consigliano riserve e cautele. In modo specialissimo è combattuta l'impurità del senso, sulla quale l'ambiente pagano era poco scrupoloso: il nuovo spirito si rivela anche in ciò che agli uomini è imposta la medesima severità del costume che si esige dalla donna ed il divorzio, che l'ebraismo d'allora come il paganesimo avevano reso oltremodo facile, viene sottoposto a severissime restrizioni.

Se noi consideriamo che tutte queste operazioni erano animate dalla convinzione di essere al servizio immediato di Dio e sostenute dall'aspettazione d'un nuovo mondo, non deve recare meraviglia che nella Chiesa cristiana si svolgesse un alto sentire di sè medesima e che ogni comunione interna col paganesimo venisse recisamente respinta. I Cristiani si consideravano come il popolo universale che doveva stendersi in tutta la terra, come l'esercito di Dio; la loro comunità sembrava ad essi stabilita direttamente da Dio ed infinitamente superiore ad ogni altra società umana: essa sola ha, come Origene dimostra, il dono dell'immutabilità. Poichè in essa domina la legge di natura data da Dio, mentre le leggi politiche hanno origine dagli uomini e possono venir da essi arbitrariamente mutate. Solo la comunità cristiana ha il carattere dell'universalità: come la patria celeste essa vuole in sè accogliere e salvare tutti gli uomini, mentre gli Stati si dividono necessariamente secondo i popoli. Così la comunione cristiana appare come il nucleo dell'umanità intiera, come il popolo originario che è dall'inizio della storia e dal quale è tolto tutto quello che di verità si trova presso gli altri popoli.

Onde nel caso d'un urto con gli ordini sociali, come specialmente avviene a riguardo del culto degli imperatori, la decisione del cristiano non è dubbia: nè i pericoli, nè il bisogno, nè l'ignominia, nè la morte stessa debbono renderci infedeli a Dio. I pagani respingevano naturalmente questa separazione *ἀμιξία* come politicamente e moralmente riprovevole: e non mancarono, accanto alle misure repressive, anche le esortazioni filosofiche. Ma esse non ottennero nulla ed i cristiani ri-

masero fermi a porre il dualismo della comunità religiosa e della comunità civile come parallelo al dualismo fra ordine divino ed ordine umano: già fin d'allora s'annunciano da parte della Chiesa tutte quelle pretese che si continuarono, attraverso il medioevo, fino al presente.

Così non mancano i germi di gravi complicazioni, onde il Cristianesimo avrà più tardi a risentirsi profondamente. Volendo giudicare definitivamente quest'età bisogna anche tener presente che un accentuato antropomorfismo domina i concetti, che nelle aspirazioni etiche confluisce un intenso desiderio egoistico di felicità, che non di rado la passione ed il fanatismo prorompono con livore selvaggio. Di altri lati oscuri dovremo occuparci più tardi. Specialmente dopo il terzo secolo nella media della moltitudine si ha più un disciplinamento che un vero moralizzamento. Ma pure anche questo è da tenersi in conto: chè così una cerchia sempre maggiore venne attratta nell'orbita d'una vita spirituale qualsiasi. Un nuovo inizio si era aperto, una vita novella era stata risvegliata, un nuovo germe di fecondi progressi era stato deposto. Ma sopratutto devono attrarre il nostro sguardo la forza, la letizia, la veracità della vita complessiva, finchè la dura lotta contro un ambiente superiore in potenza la salvò dalla pigrizia consuetudinaria, dalla ostentazione e dall'ipocrisia. Così mentre decadeva un'antica cultura, in apparenza insostituibile, mentre tutti gli ordini sociali erano scossi, il Cristianesimo seppe offrire all'umanità un saldo appoggio ed aprirle la via verso un altissimo fine: non a torto i suoi seguaci consideravano sè stessi come l'anima del mondo.

b) L'antica speculazione cristiana.

α) *Clemente ed Origene.*

I tentativi di trasformare il Cristianesimo in una conoscenza speculativa, come l'Oriente dapprima li intraprese, non escono dai confini d'una storia del problema della vita. Poichè il conoscere non significa in essi un puro meditare sulla vita, ma è l'anima intima di questa vita istessa, l'elevazione sua al grado di veracità perfetta. Onde esso potè accogliere in sè tutto l'ardore del sentimento e nel suo progresso perfezionare l'interiorità e la delicatezza della vita affettiva.

Gli iniziatori sono gli alessandrini Clemente (attivo come insegnante dal 189) ed Origene (185-254). Ambedue si propongono di passare dalla fede alla scienza, ma Clemente si arresta alle generalità e considera la questione specialmente sotto l'aspetto della vita morale, Origene invece erige un grande sistema speculativo, il primo che sia sorto sul terreno cristiano.

Clemente è il più ardente patrocinatore della scienza di fronte alla fede ed il còmpito non gli riesce difficile poichè per lui la fede non significa altro che un grado inferiore del sapere, l'adesione ad una dottrina sul fondamento dell'autorità. Solo col sapere, egli dice, la conoscenza diventa un vero possesso dell'uomo: solo col sapere si ha un passaggio dall'immagine alla cosa, dal puro dato alla sua visione luminosa. Ed il possesso del vero sapere è di tal natura che l'uomo non tanto *ha*, quanto *è* un tale sapere. Solo allora noi sentiamo una gioia pura e disinteressata e non cerchiamo più alcun compenso. Chi esige per tal lavoro una mercede, vende la sua convinzione ed è simile ad un bambino: il vero « gnostico » invece (Clemente ama tale denominazione, mentre Origene la fugge) è stato dall'amor di Dio elevato alla dignità di uomo che ama la verità per sè stessa. Se si dovesse scegliere tra la conoscenza e la beatitudine eterna, bisognerebbe senza esitazione rinunciare a questa. Ora il culmine della conoscenza è costituito dalla conoscenza di Dio. Per essa l'uomo è elevato al disopra dello spazio e del tempo nell'essere immutabile ed accolto intieramente in Dio, « divinizzato » (θεούμενος). Così vengono eliminate le passioni e si realizza l'ideale stoico dell'« apatia ». L'interiorità profonda di questa vita rende inutili tutte le disposizioni particolari: tutti i precetti e le istituzioni esterne appartengono ad una sfera inferiore. Il vero gnostico loda Dio in ogni istante della vita, non solo in ore e giorni determinati: tutta la sua vita è come un sacro giorno di Dio.

Quest'altezza minaccia di isolare i seguaci del sapere dalla comunità e di creare una scissione nella Chiesa. Ma Clemente combatte simile pericolo con tutte le forze. Sebbene qui domini il sapere, là la fede, ambo vogliono la stessa verità e l'interpretazione allegorica ci insegna come conciliare le due tendenze; sebbene qui sia l'amore del bene, là il timore della pena a determinare l'azione, qui come là una sola è la condotta imposta e l'azione degli uni e degli altri mira egualmente al bene della

comunità. Anzi la stessa conoscenza, che minaccia di separare gli uomini, li unisce con l'amore attivo che da essa scaturisce. Poichè, come il conoscere implica una dedizione disinteressata al vero, così esso accende anche un impulso ardente ad estrinsecare l'amore: « alla conoscenza seguono le opere come al corpo l'ombra ». Ed in primo luogo ad estrinsecare l'amore verso Cristo con una costanza eroica nella fede, fino al sacrifizio volonteroso della vita, fino alla « opera perfetta dell'amore ». Poi con un'operosità assidua in pro della comunione cristiana. In ciò il valore dell'azione dipende dalla disposizione interiore: onde si ha un'attitudine nuova, più libera e più serena, di fronte al mondo ed ai suoi beni: vincere il mondo non vuol dire fuggirlo esteriormente, ma superarlo interiormente. Per salvarsi il ricco non deve rinunciare ai suoi beni se non in ispirito: e ciò egli compie col porre tutto il suo al servizio della comunità e con l'adoperare per sè solo quello che è richiesto dalle esigenze essenziali. Anche il matrimonio non è più aborrito come un vincolo mondano, ma è spiritualizzato profondamente e raccomandato con calore « per amor della patria e per il dovere che abbiamo di cooperare secondo le nostre forze al perfezionamento del mondo ». In nessun altro scrittore della Chiesa antica la vita famigliare è trattata con tanto favore. « La più bella cosa è una donna di casa, che riveste di bellezza e di grazia la vita propria e quella del marito, sì che i figli si compiacciono nella loro madre, il marito nella sua moglie, questa nell'uno e negli altri e tutti in Dio ».

A tale favorevole disposizione verso la vita corrisponde un più equo apprezzamento del mondo e della storia. Ben sente con amarezza anche Clemente l'opposizione tra il Cristianesimo ed il suo ambiente; ma ciò non gli impedisce di celebrare l'ordine posto da Dio come il migliore ed il più conveniente. La vita gli appare come una grande scuola, la storia come un'educazione progressiva dell'umanità. E ben riconosce egli nell'antica coltura, specialmente nella filosofia, un momento di questa educazione, una preparazione (*προπαιδεία*) al Cristianesimo. Anzi la dottrina cristiana è da lui definita come una scelta ed un collegamento delle verità di tutti i sistemi.

Certo tali convinzioni non rappresentavano quelle della generalità; Clemente stesso parla sovente dell'avversione della folla contro la filosofia e dell'opinione volgare che essa sia opera

diabolica. Ma il semplice fatto che in mezzo alle lotte d'allora fosse possibile una convinzione così libera ed intima costituisce di per sè un tratto notevole del Cristianesimo antico.

Origene pel primo ha svolto la dottrina e la filosofia cristiana in un vasto sistema. Però l'elemento fondamentale è dato qui non dal Cristianesimo, bensì dal platonismo. L'identificazione platonica del bene e della realtà essenziale, la tendenza ad elevarsi dall'instabile fluire nel tempo ad un essere immutabile, dal torbido elemento sensibile verso la spiritualità pura dominano anche il pensiero di Origene. Questo pensiero platonico s'inquadra poi solidamente nell'elemento cristiano, così nella più energica affermazione e personalizzazione dell'idea morale come nel più stretto collegamento del temporale e dell'eterno e nel più alto apprezzamento dell'ordine storico e della società umana. Dall'azione reciproca di queste due correnti del pensiero e del sentimento si svolge un movimento fecondo, un vasto sistema di pensieri, un tipo caratteristico di concezione del mondo e della vita. Questo non raggiunge mai però una perfetta unità ed uno svolgimento omogeneo di tutte le sue parti: nonostante le sue qualità brillanti, manca ad Origene la vera potenza creatrice degli spiriti grandi.

Già il concetto di Dio rivela l'azione di diverse correnti. Sopra tutte le cose è animato il nostro pensatore dal desiderio di eliminare l'antropomorfismo della coscienza popolare e di elevare l'essere supremo al disopra di tutti i limiti umani e terreni in un'altezza inaccessibile anche ai nostri concetti più sublimi. Questi sono ridotti a pure negazioni, onde sembra spezzata ogni comunione di vita con Dio. Ma nell'atto stesso della negazione rinasce per Origene la tendenza all'affermazione. Respingendo con speciale ardore certe rappresentazioni, egli rileva ed accoglie il loro contrario. Di fronte alla molteplicità delle cose Dio rappresenta la rigorosa unità, di fronte alla loro mescolanza del sensibile con lo spirituale rappresenta la spiritualità pura, di fronte al fluire di quaggiù rappresenta l'essere immutabile. A tali esigenze della speculazione s'aggiunge, come un tratto originale, l'accenno alla rivelazione di Dio nel mondo come amore universale e come bontà; per questo lato il pensiero d'Origene si ricongiunge con quello della comunità cristiana. Per la sua bontà Dio ha creato il mondo e per la sua bontà egli ha cura anche dell'infima delle creature. La sua carità abbraccia tutti

i popoli e tutti i tempi e nulla di bene si compie nel mondo umano senza di lui, il Dio «che è sopra tutti» (ὁ ἐπὶ πᾶσι Θεός), come Origene volontieri lo chiama. Il momento più alto di questa carità divina è rappresentato dal Cristianesimo stesso e dalla discesa di Dio nel mondo, dalla confusione dell'eterno col tempo. Qui si rivela nella sua potenza e nella sua chiarezza più perfetta quell'azione divina che non è assente in nessun punto dell'universo.

Ma per esprimere degnamente l'eterna essenza e la bontà perfetta, il mondo deve avere confini più vasti di quelli che la fede volgare gli supponga. Per quanto Origene respinga la teoria dell'estensione infinita del mondo con l'argomentazione prettamente greca che non vi è armonia ed ordine senza un limite, egli s'arresta più volontieri sulla grandezza che non sulla limitazione del mondo. Riguardo poi al tempo, il timore di porre un limite ingiustificato lo conduce a romperla con la rappresentazione del volgare e lo riavvicina all'antica concezione greca. Origene nega ogni principio del mondo nel tempo, così decisamente come un filosofo antico. Certo questo nostro mondo ha avuto un principio come avrà una fine; ma ad esso antecedettero e seguiranno innumerevoli altri mondi; la nostra esistenza attuale non è che un anello d'una catena senza fine, il mondo con la sua storia e il suo Cristianesimo non altro che uno fra i tanti mondi. Certo al filosofo cristiano questa successione di mondi appare non come un divenire naturale ritmico, bensì come l'opera d'un Dio creatore; ma l'atto della creazione diventa, da un atto isolato, un'azione continua che si rinnova in eterno. Anche la dottrina stoica dell'uguaglianza perfetta di tutti i grandi anni cosmici viene respinta. Poichè essa annulla ogni libertà ed Origene crede fermamente alla libertà. L'azione libera riesce sempre diversa e foggia diversamente i mondi che si succedono. Onde ben può il nostro mondo, privilegiato per l'incarnazione di Cristo, conservare un certo posto ed una certa superiorità fra gli altri.

Anche riguardo al contenuto del mondo l'elemento greco e il cristiano aspirano ad una conciliazione. Il pensiero greco pone il mondo essenzialmente sotto l'opposizione della materia e dello spirito, il cristiano invece sotto quella del bene e del male morale; per il primo il male ha la sua radice nella materia oscura, per il secondo nella colpa che procede dalla libertà.

Origene si sforza di trarre dalla parte del bene una specie di materia più sottile, senza per questo attenuare la condanna della materia nel suo senso volgare. La realtà più profonda — questo diventa d'ora in poi uno dei capisaldi della speculazione cristiana — è costituita dal regno invisibile delle idee; solo dopo di esso sorge il mondo materiale, che ha bisogno continuo di appoggiarsi sulla potenza animatrice della realtà ideale. Ma, come opera di Dio, anche questo mondo materiale era da principio composto d'una sostanza più pura e più sottile della materia grossolana che ora ne circonda: esso assunse questa forma solo più tardi per effetto della caduta degli spiriti liberi, i quali non seppero mantenere in sè l'energia necessaria all'affermazione del bene. Così sembra conciliato il contrasto fra la concezione greca e la cristiana: la decisione ultima dipende dall'azione morale, ma è giustificata anche l'avversione immediata contro la materia ordinaria ed è aperta la via ad un ideale ascetico della vita. L'ascetismo riceve qui, anche nel seno del Cristianesimo, un fondamento speculativo: in opposizione a Clemente, Origene distingue recisamente fra la condotta del volgare e quella più rigorosa e continente del perfetto; il perfetto cristiano si distingue dalla turba non solo per il sentimento, ma anche per l'azione.

Da tali convinzioni si svolge una concezione particolare del destino e dei còmpiti dell'uomo. Le anime umane appartengono, come elemento essenziale della creazione, alla parte stabile della realtà; esse esistevano già prima dell'esistenza attuale e si trovano qui sulla terra per effetto d'una propria colpa: il loro còmpito è di ritornare alla primitiva altezza divina. La vita presente è un luogo di degradazione e di tentazione: il corpo trae con sè lo spirito nella sfera inferiore e gli toglie la possibilità d'una gioia veramente pura. Ma di fronte alla materia si erge vittoriosa la potenza dello spirito con la sua facoltà della conoscenza; ed in mezzo a tutte le miserie dell'esistenza presente permane la ferma fiducia che nulla può andar definitivamente perduto di ciò che Dio ha creato e protegge con il suo amore: la tendenza speculativa si accorda qui con le aspirazioni morali di Origene nella fede in una restituzione finale di tutte le cose, in un ritorno di tutti gli spiriti, anche profondamente traviati, alla patria celeste. Tornando così il corso delle cose al punto di partenza, nel complesso del movimento

nulla si perde, ma nulla si acquista: l'intiera storia diventa come un riflesso temporale dell'eternità e tutta l'opera dei secoli minaccia di dissolversi in un'ombra, in una parvenza di sogno.

In questo ritorno verso la spiritualità pura, verso l'eternità perfetta, il nucleo essenziale della vita è dato dal conoscere, che è l'unica via dall'apparenza all'essenza, dal tempo all'eternità. Infinitamente superiore alla pratica religiosa volgare è il desiderio della conoscenza pura di Dio: per esso lo spirito è trasportato sopra ogni limite di spazio e di tempo, sopra ogni simbolo mutevole, ed accolto, trasformato in Dio.

Simile ideale dà anche al Cristianesimo, in cui si realizza, un particolare aspetto. Anzitutto esso non è più soltanto un evento singolo, per quanto rilevantissimo, nel decorso della storia, ma deve abbracciare tutta la realtà ed a tutte le realtà estendere la sua azione elevatrice. Il momento suo essenziale è costituito dalla presenza piena dell'eterno nella realtà peritura, dall'azione, immobile e superiore al tempo, della ragione divina, che libera tutti i suoi seguaci dal tempo e li solleva nel regno dell'eternità. Così il Cristianesimo ci apre la via alla perfetta conoscenza di Dio, al divinizzamento dell'uomo. Come si operi il passaggio da questa ragione universale al Cristianesimo storico non è ben chiaro. In ogni modo però anche la concezione di quest'ultimo rivela in ogni punto una tendenza universalistica ed un senso libero ed aperto. Il Cristianesimo stende la sua azione sopra tutta la storia: la venuta di Cristo segna il culmine di un movimento universale dell'umanità. Per essa si è raccolto in una potenza dominatrice ciò che già prima esisteva, ma isolato e disperso. Perchè in ogni tempo Dio ha avuto pensiero del mondo, in ogni tempo vi sono stati uomini giusti ed accetti a Dio. Ma solo in Gesù si iniziò l'unione perfetta, « l'intrecciamento » (*συνυφαίνεσθαι*) del divino e dell'umano e per tale unione col divino si rese divina l'umana natura non in Gesù soltanto, ma in tutti quelli ancora che si mettono per la via da lui aperta. Il vero seguace di Cristo non solo deve essere un credente in Cristo (*χριστιανός*), ma un Cristo egli medesimo e con la sua vita ed il suo soffrire servire alla salute degli altri. Così è il Cristianesimo, anche sul terreno storico, un'opera sempre viva e sempre rinnovata, un processo che s'identifica con la storia stessa dell'umanità.

Nel campo della vita umana esso rivela la sua particolare

grandezza ed universalità sovratutto nella morale. Esso non ha introdotto, secondo Origene, nessun nuovo precetto, ma ha compiuto qualche cosa di più grande col dare all'umanità la forza di adempire anche i più gravi doveri, col penetrare fino alle più intime fibre del cuore umano riempiendolo di carità e di dolcezza. Così sono anche la grandezza morale della sua personalità e della sua azione che pongono Gesù di gran lunga più in alto di ogni eroe dell'antichità. Nessun altro padre della Chiesa si è occupato così a fondo e con tanto amore della personalità di Gesù quanto Origene. Egli ci dipinge tutta la bontà e la mansuetudine di Gesù, la sua dolcezza e la sua mitezza: da lui possono questi nobili sensi passare anche a noi, stendere su tutta l'anima una grande quiete e fare di noi tanti figli della pace. Egli s'arresta sulla passione di Gesù e celebra il martirio per amor di Gesù come il solo adeguato ricambio: in ciò spiega un sentimento particolare di tenerezza quasi personale («il mio Gesù»). Ma già in lui la tenerezza del sentimento degenera spesso in una retorica sentimentale, come, p. es., nella considerazione dell'impressione delle ferite sull'anima, e nella esplicazione allegorica del Cantico dei Cantici l'ideale della vita virginale si intreccia con divagazioni di un misticismo malsano circa la personalità di Gesù, dello «sposo» dell'anima.

Così la trasformazione del Cristianesimo in un sistema speculativo non ha qui raffreddato l'ardore del sentimento. Origene si preoccupa vivamente anche di mantenere, nella fede e nella vita, il contatto con la comunità. Per la dottrina era un comodo mezzo l'interpretazione allegorica che Origene applicò largamente e perfezionò anche tecnicamente. Nella vita e nell'azione poi, giova a collegarlo con la comunità il suo alto apprezzamento della moralità, mentre la sua aspirazione verso un contenuto universale ed eterno gli fa porre la comunità cristiana molto al di sopra dello Stato.

Noi vediamo così accentuarsi ed armonizzarsi nello spirito vasto e geniale di Origene le tendenze più varie; l'unità perfetta è però lungi dall'essere raggiunta. Per quanto la morale costituisca un tratto d'unione fra il Cristianesimo degli intellettuali e quello della turba, per quanto il rispetto dei sacramenti colleghi tutti i fedeli, in fondo rimane sempre tra questo e quello un profondo abisso. Quanto è straniera e lontana da quella dedizione di sè all'essere eterno, da quella «divinizza-

zione », che è l'ideale dei pensatori, la disposizione della turba che è mossa solo dalla paura del giudizio divino, che non agisce senza una speranza di compenso, che ha bisogno di miracoli ed è tutta attaccata al senso! La stessa esigenza d'un tratto d'unione dà a vedere che Origene considera tale condotta come qualche cosa di inferiore e di straniero, e che in conclusione per lui l'umanità si scinde, secondo l'antico concetto greco, in due categorie. Quando egli dice che il Cristianesimo non può raddrizzare l'intiero genere umano senza parlare a ciascuno secondo la relativa capacità e senza adattarsi anche alle menti più umili, questa medesima giustificazione dimostra l'asprezza del contrasto e l'isolamento interiore del nostro pensatore dal suo ambiente. In questo specialmente sembra rivivere in lui la distinzione antica, che l'opposizione delle due categorie non è mutevole e suscettibile d'un graduale ravvicinamento, ma è qualche cosa di fisso e di immutabile. Così abbiamo di fronte un Cristianesimo esoterico ed uno exoterico. La dottrina esoterica rivela, nella sua indipendenza, un'ampiezza, una libertà ed un'interiorità veramente ammirabili. Ma essa si libra troppo in alto sopra l'ambiente ordinario per poter agire su di esso. Ancora, essa è più un platonismo cristianizzato, un pensiero greco interiorizzato e ravvivato da una sentimentalità delicata, che non la costruzione originale d'un nuovo mondo e d'un nuovo ordine della vita.

Comunque sia però, il tipo qui creato del Cristianesimo conquistò stabilmente l'Oriente ed agì in varia guisa anche nell'Occidente. Certamente l'« ortodossia » che andava sempre più restringendosi ed acquistando coscienza della propria forza, doveva sentirsi urtata da alcune fra le dottrine d'Origene ed i discepoli di questo dovettero, sotto la grave pressione ecclesiastica, mitigarne i concetti fondamentali, senza tuttavia riuscire con ciò ad evitarne in via definitiva la condanna. Ma quell'ortodossia medesima riposa, nella sua sostanziale struttura, sulla speculazione di Origene: « la storia della Chiesa e dei dogmi nei secoli seguenti è, in Oriente, la storia della filosofia di Origene » (Harnack). Ed in realtà la concezione dominante del Cristianesimo rimane in Oriente fino ai nostri giorni quella di Origene; per cui esso è nell'essenza sua una partecipazione dell'eterno all'essere che è nel tempo ed un'elevazione dell'uomo, per questo mezzo, al disopra dei limiti e dei dolori di

questo mondo. Il resto dell'istoria e le particolarità della vita di Gesù scompaiono di fronte al semplice fatto dell'incarnazione: come del resto nel domma cristiano, formatosi sotto l'influenza greca, non sono messi in alcun rilievo nè i caratteri spirituali della personalità di Gesù, nè la particolarità spirituale del Cristianesimo. Così il dogma stesso, questo apparente trionfo del Cristianesimo, testimonia della sua subordinazione alla potenza della speculazione greca. Ma l'indirizzo speculativo non raggiunse la sua più alta intensità che per il concorso del neoplatonismo, che da ora innanzi comincia a penetrare, in larga corrente, nel pensiero cristiano.

β) *L'influenza del neoplatonismo : Gregorio di Nissa.*

Anche i filosofi cristiani non poterono sottrarsi all'azione profonda esercitata da Plotino sull'ambiente spirituale del tempo: la sua concezione del mondo porgeva ad essi troppi elementi favorevoli per non trascinarli con sè irresistibilmente. Solo allora veramente lo spirito penetrò la realtà dalle sue ultime fondamenta fino alle diramazioni estreme, disciogliendo ogni rudezza ed ogni resistenza, tutto abbracciando in un'unica corrente di vita; solo allora l'aspirazione dell'uomo fu stabilmente elevata sopra la realtà immediata ed il sensibile trasformato in un simbolo d'un ordine invisibile. Questo movimento travolse con irresistibile violenza tutto quanto nel seno del Cristianesimo inclinava verso la speculazione e nello stesso tempo diede al pensiero cristiano una scioltezza ed una mobilità nuova, senza le quali difficilmente si sarebbe così presto venuti ad una conciliazione della scienza e della fede nella costituzione d'un sistema speculativo ecclesiastico. In ciò non dimenticano certamente gli spiriti speculativi il carattere speciale del Cristianesimo: ma questo si ritrae piuttosto nella vita individuale dello spirito anzichè entrare in lotta sul campo della speculazione. Per quanto poi l'elemento cristiano generalmente si subordini, anzichè dominare, esso introduce tuttavia nel tutto una tonalità nuova nel senso di una maggiore dolcezza ed interiorità del sentimento: il tutto rimane una mescolanza, ma questa si foggia diversamente nei diversi individui. Per la filosofia cristiana comincia con la penetrazione del neoplatonismo un'èra nuova di fronte all'antecedente prevalere del platonismo e dello

stoicismo: solo nel cuore del medioevo questo indirizzo deve cedere dinanzi all'aristotelismo, però ad un aristotelismo notevolmente modificato. Per noi basti ricordare di questo periodo antico un uomo, che in verità svolge una concezione originale della vita, vogliamo dire Gregorio di Nissa.

Gregorio di Nissa (331-394) è tra i padri dell'ortodossia ed è stato più tardi glorificato, per via dei suoi meriti circa il dogma della Trinità, col nome di «padre dei padri». Ma per quanto sincera sia la sua ortodossia, essa è sorretta e penetrata da un soffio di speculazione mistica ed è piuttosto l'armatura che non il nucleo vero della sua vita religiosa. Nella teologia la personalità perfetta di Dio è messa in seconda linea di fronte all'essere assoluto e l'aspirazione verso una comunione personale si afferma debolmente di fronte al desiderio di un annegamento perfetto nell'eterna unità. Spesso si confondono nello stesso concetto i due diversi indirizzi speculativi, ed allora l'elemento neoplatonico sopraffà assai facilmente il cristiano. Nella «visione» di Dio, Gregorio non pensa tanto alla prossimità personale, secondo la rappresentazione dell'antico Cristianesimo, quanto all'unione mistica con l'essere originario ed il nome di «Padre» applicato a Dio esprime per lui non solo l'intimità dell'amore provvido, ma ancora più l'origine dell'essere nostro dal suo e la nostra dipendenza dalla sua natura, esprime insomma più un rapporto metafisico che non un rapporto etico. La connessione di questa teologia con la speculazione si rivela con speciale chiarezza nel suo concetto prediletto dell'infinità dell'Essere supremo. Essa, come è al di là di ogni limite, è anche al di là di ogni espressione concettuale; tutte le qualità particolari diventano qui inadeguate e se bene il pensatore sforzi il pensiero onde trovare un nome che designi l'Essere infinito, ben presto egli s'avvede dell'impotenza d'ogni espressione umana. Allora egli desidera ardentemente al pensiero suo delle ali per levarsi al disopra delle cose visibili e periture fino alla realtà immutabile, fino alla forza infinita che riposa eternamente in sè stessa. In questa lo spirito suo aspira a confondersi; egli anela ad entrare nella vera luce per partecipare anch'esso alla sua natura luminosa.

Posta simile negazione di tutte le determinazioni, il divino minaccia di dissolversi in un'oscurità perfetta ed il nostro mondo di ridursi ad un'apparenza senza sostanza. Ma in Gregorio non

manca la reazione: il pensiero cristiano collegato con l'antico senso greco per la bellezza gli rivela nel mondo un contenuto interessante e gli fa concepire la divinità come un'attività vivente che ha nel mondo la sua manifestazione. L'idea della bellezza è da Gregorio attinta non solo mediatamente da Plotino, ma anche direttamente da Platone: onde la sua vivezza e freschezza intuitiva. In tutto il mondo egli trova profusa la bellezza; l'ordine e l'armonia collegano in ogni dove il molteplice, in ogni dove si rivelano rapporti regolari ed anche l'agire umano tende verso il giusto mezzo. Ma l'essenza della bellezza è la bontà e la più perfetta bellezza è la purezza del cuore. Nella nostra natura razionale noi portiamo un'immagine dell'essenza divina: per quanto il peccato possa averla oscurata, essa può tuttavia sempre venir purificata dal male e reintegrata nell'essere suo; allora essa risplende in tutta la sua purezza e bellezza, rinviandoci al divino esemplare. Ogni conoscenza di Dio è fatta dipendere così dalla condotta morale. « Chi purifica il suo cuore da ogni malvagità e da ogni azione violenta, vede nella propria bellezza un'immagine della natura divina ». « Così, beato è chi ha il cuore mondo, poichè, contemplando la propria purezza, vede nella immagine l'esemplare ». Dio, nella sua altezza, trascende il nostro intelletto, ma noi abbiamo in noi stessi il criterio della sua conoscenza: « La purezza, la pace dello spirito (*ἀπάθεια*) e la fuga del male, ecco Dio. Se ciò è in te, anche Dio è interamente in te »..

Ma sebbene tale immanenza del divino conferisca alla nostra realtà un più alto valore ed alla nostra vita un contenuto più intuitivo, il movimento tende nondimeno sempre a superare la realtà immediata: con tutte le sue potenze il mondo non desta in noi che il desiderio d'una vita superiore e non deve mai il nostro cuore attaccarsi ad esso. Così la vita acquista il carattere d'un'aspirazione verso l'alto, d'un tendere senza posa verso un fine trascendente. « Noi non dobbiamo ammirare la bellezza del cielo, nè i raggi della luce, nè altre bellezze terrestri, ma dalla bellezza qui contemplata dobbiamo sollevarci al desiderio di quella bellezza, di cui i cieli annunziano la gloria ».

La tendenza più profonda del nostro autore rimane così pur sempre indirizzata a deprimere il valore della realtà immediata ed a togliere all'uomo ogni desiderio diretto verso di essa. Si svolge un pessimismo, il cui delicato sentimentalismo ha spesso

aspetti quasi moderni. Gregorio descrive con vivezza i molteplici dolori ed infortunî della vita, la violenza delle passioni, gli abissi d'odio e di violenza, di miseria e di tormento in cui un semplice passo può travolgerci. Gli organi dell'anima non sono quaggiù esercitati a discernere nel bello il genuino dal falso. Ma tutti i dolori ed infortunî particolari impallidiscono dinanzi al pensiero della vanità e della caducità di tutta l'esistenza terrena. Tutto è qui pieno di incertezza, tutto è destinato a perire. I fiori aprono ogni primavera le loro corolle, ma l'uomo ha solo una giovinezza e poi corre incontro alla decadenza della vecchiaia. Varî sono i destini apparenti della vita e più d'uno sembra alla turba un uomo felice; ma ad una più profonda considerazione tutte le distinzioni scompaiono e di fronte al suo fine supremo nessuna esistenza umana eccelle sulle altre. Chè in fondo tutto è vano quaggiù: chi potrebbe essere felice dove tutto scorre così velocemente e dove ci stanno dinanzi le tombe di quelli che ci hanno generati? Certo vi sono uomini che non sentono quest'amarezza e trovano la loro soddisfazione nei piaceri sensibili: ma con la loro stupidità bestiale essi sono in fondo ancora più infelici degli altri; il non sentire l'infelicità è il colmo dell'infelicità. Quando Gesù diceva beati coloro che soffrono, egli non voleva con questo glorificare il dolore come dolore, ma la conoscenza del bene che scaturisce dal dolore, anzi è già in esso presente.

Tutta la mitezza e la delicatezza del sentimento non possono però nasconderci che questo pessimismo ha radici speculative, più che morali. Non è il bisogno d'amore o di giustizia, ma è l'anelito verso l'essenziale e l'eterno che sospinge Gregorio al di là della realtà immediata, verso Dio. Questo fa sì che nel rapporto della condotta prevalga un'aspra rinuncia. Se soltanto l'ordine delle cose invisibili contiene l'essere vero, tutto il resto è pura apparenza; perciò ci bisogna rigettare come tale tutto il sensibile e rinunciare a tutto ciò che ci lega a questa bassa vita. A ciò che l'uomo pio deve lasciar dietro di sè, appartiene anche « l'occuparsi delle arti e delle scienze e ciò che secondo i costumi e le leggi è pur lodevole »: in quest'ordine di idee — altrove Gregorio giudica più indulgentemente — il matrimonio è l'inizio e la radice di ogni zelo per le cose inutili. Chi, come buon pilota, vuole indirizzare il suo corso sugli astri che mai non tramontano, deve foggiare la sua esistenza in modo da

oscillare sempre nel mezzo tra la vita e la morte e non abbandonarsi mai con tutto il suo ardore alla vita.

A questo distacco dal mondo corrisponde in Gregorio un approfondimento nel sentimento interiore. Qui egli si sente immediatamente certo di un'unione con Dio, di qui egli riversa un'anima anche sul mondo circostante e sulla natura. Egli entra in un rapporto spirituale con la natura, che è cosa nuova per quell'età, dimentica il suo rapporto con l'uomo e sente la sua grandezza specialmente nel mormorio misterioso delle foreste e nella solitudine profonda del deserto. Perciò egli assume (come ha recentemente mostrato anche A. Biese), insieme al suo fratello Basilio, un posto eminente nello svolgimento storico del sentimento della natura.

Il complesso della concezione di Gregorio merita dunque maggior attenzione di quello che le sia stato generalmente concesso. Essa è la più pura espressione filosofica di quell'indirizzo ascetico della vita cristiana che fiorì e si propagò specialmente dopo la vittoria esteriore del Cristianesimo.

L'ideale primitivo del Cristianesimo di costituire in mezzo alla tristizia del mondo un rifugio alle anime pie ed agli uomini di buona volontà era venuto sempre più dileguandosi; l'affluire di turbe sempre più numerose e sempre più lontane dal suo spirito lo aveva costretto a concessioni e compromessi sempre maggiori. Il trionfo esteriore infine, che produsse una vera invasione da parte di questa turba, decise la disfatta interiore. Gli spiriti austeri, seriamente preoccupati della loro eterna salute dovettero, per non disperare, cercare altrove un rifugio. Ma in ciò l'Oriente e l'Occidente seguirono ciascuno una propria via: questo cercò aiuto nella costituzione della Chiesa come d'un ordine obbiettivo posto al disopra di tutte le debolezze individuali: quello nel ritrarsi degli individui ad una vita solitaria, tutta dedita a Dio. Quale possente attrazione esercitasse questa vita sui contemporanei, ce lo descrive con viva compiacenza Gregorio: e come quell'immergersi negli abissi interiori dello spirito sotto la simultanea influenza del pensiero greco e del cristiano generasse una meravigliosa delicatezza e dolcezza del sentimento, ce lo dimostra chiaramente, meglio di qualunque altro, egli stesso, il filosofo dell'aspirazione mistica.

c) La costituzione della Chiesa.

Fin dalle prime età il Cristianesimo è penetrato da una forte tendenza verso la costituzione di una Chiesa organizzata e visibile, d'una Chiesa sovrapposta all'individuo come un'autorità riconosciuta per sacra, che isola dalla vita ordinaria gli uomini e le opere rivestite d'un sacro carattere, che svolge nel suo proprio seno un culto pomposo e specialmente col mistero dei Sacramenti domina lo spirito dei fedeli. Questa tendenza, che da principio è poco notevole e non è se non un elemento d'un tutto più vasto, acquista in appresso un dominio sempre più esclusivo. Vero è del resto che chi consideri le immutabili esigenze del cuore umano, le condizioni particolari di quell'età, il carattere e le aspirazioni particolari del Cristianesimo, non solo comprenderà la necessità storica di questa trasformazione, ma non vedrà solo in essa un sintomo di decadenza. Il pensiero di una Chiesa, d'una organizzazione particolare di carattere religioso, scaturisce dall'intima essenza del Cristianesimo. Questo si era proposto agli uomini come l'annuncio del prossimo regno di Dio, come la buona novella del regno dei cieli. Ma le improvvise speranze dell'avvenire non si realizzarono: chiaramente si vide che era necessario adattarsi ancora per lungo tempo a questo regno delle tenebre e che perciò era da attendersi una depressione delle speranze, della aspettazione primitiva. Se il Cristianesimo non voleva piegarsi in tutto al mondo e così rinnegare l'essere suo, esso doveva tracciare ed erigere di fronte al mondo un'organizzazione tutta sua ed in questa offrire un rifugio alle speranze ed agli ideali dei suoi seguaci. La fede, essenziale e necessaria al Cristianesimo, nella rivelazione di una nuova realtà, nella costituzione d'una nuova vita e d'un novello essere per effetto del rapporto con Dio, viene raccolta ed attuata sul terreno storico dalla Chiesa. A questo concetto ideale certo non corrisponde la realtà concreta; quello avrebbe richiesto una maggior libertà, una maggiore indipendenza, una maggiore interiorità. Ma furono le circostanze speciali dell'età che imposero lo svolgimento in un senso opposto. Un piccolo gruppo d'uomini ha da affermarsi contro un mondo strapotente, di più esso non vuole soltanto venir tollerato, ma dichiara di essere il nucleo d'un nuovo

mondo, il popolo chiamato al dominio. Non è naturale che questo gruppo cerchi anzitutto di mantenersi ben compatto e contrapponga a tutte le divisioni un'autorità dominante e che in questo processo l'ordinamento esteriore e visibile guadagni tanto più terreno, quanto più s'affievolisce l'entusiasmo ardente dei primi tempi? È sovratutto nella vittoria sulle scissioni minaccianti che la Chiesa ha trovato la sua unità, salvando così il Cristianesimo dalla dissoluzione in un assieme di sètte. All'ulteriore svolgimento dell'organizzazione ed al rafforzamento dell'elemento sensibile nella vita religiosa ha poi contribuito anche la crescente influenza del mondo latino. Il carattere latino è straniero a quella volatilizzazione dell'elemento sensibile che contraddistingue lo spirito ellenistico, anzi è incline a vedere in esso un elemento essenziale e necessario della realtà. A questa tendenza esso unisce una potenza veramente straordinaria di organizzazione, un'abilità sapiente nella trattazione degli affari pratici. Poco sviluppato è per contro il senso speculativo e manca sopratutto quel concetto di una potenza interiore irresistibile della verità, che vediamo discendere dallo antico pensiero greco anche al Cristianesimo primitivo, svolgendovi la tendenza ad affermare l'autonomia interiore dell'individuo e ad opporsi ad ogni rigida unificazione delle forze singole.

Devesi infine nell'apprezzamento dell'evoluzione della Chiesa primitiva tener conto anche delle condizioni generali di quel tempo, all'infuori del Cristianesimo. L'aspirazione religiosa che a partire dalla fine del II secolo trascina con sè irresistibilmente tutti gli spiriti, ha, nonostante l'appassionato desiderio subiettivo della felicità, l'impronta di un'età sfiduciata e stanca. Non si cerca l'attività, ma il riposo, non la responsabilità, ma l'alleviamento, non il pericolo con la libertà, ma la sicurezza con la servitù, non l'intelligenza razionale delle cose, ma il fascino del misterioso e del soprasensibile, non l'elevazione al culto spirituale di Dio, ma l'imposizione allo spirito della presenza d'un mondo superiore per via di fastose, impressionanti magnificenze. In un'età così disposta solo un indirizzo — quello realmente seguìto — poteva condurre il Cristianesimo alla vittoria. Ben s'intende però che riconoscere la necessità storica di questa forma vuol dire negare recisamente che essa sia inseparabilmente connessa col Cristianesimo: «ciò che allora diede al Cri-

stianesimo la vittoria, non può certo assicurargli la vittoria per tutti i tempi » (Harnack).

Così la Chiesa visibile venne gradatamente crescendo in potenza ed in attività, convertendo sempre più il dovere morale in un precetto d'obbedienza ed educando gli individui alla subordinazione perfetta ed all'obbedienza passiva. Quanto meno gli individui bastano a sè stessi, tanto più si leva di fronte ad essi la Chiesa ad un'altezza inviolabile, tanto più essa riferisce esclusivamente a sè l'idea della santità e considera come proprio privilegio il venire in aiuto con le proprie fonti della grazia alla debolezza individuale. Ed invero sono precisamente gli scrittori che propugnano con particolare zelo la causa della Chiesa quelli che più altamente lamentano l'imperfezione degli individui, la debolezza della loro fede e la tiepidezza della loro carità. Con l'accentuarsi di questa corrente la Chiesa si atteggia sempre più ad istituzione divina: l'onore che si fa ad essa è fatto a Dio, l'offesa ad essa è offesa a Dio. Soltanto per mezzo di essa, la madre dei cristiani, si apre la via al Padre celeste: « chi non ha per madre la Chiesa non può avere Dio per padre » (Cipriano). Il singolo deve ad essa amore ed obbedienza: l'isolarsi da essa appare come un dispetto maligno, come un atto di capriccioso orgoglio. Quindi lo scisma e l'eresia vengono considerati come la più grave delle colpe, da cui non purifica nemmeno il martirio. Chè ogni altro delitto colpisce dei singoli, questo la comunità intiera.

Per quanto semplice e convincente — specialmente per i Latini — fosse quest'ordine d'idee, gravi difficoltà sorsero dal fatto che gli uni — appunto per l'alto concetto che avevano della Chiesa — insistevano sulla necessità, nei dignitarî ecclesiastici, d'una certa superiorità morale e facevano dipendere la validità dei loro atti ufficiali da questa eccellenza personale, mentre gli altri respingevano tale esigenza come pericolosa alla stabilità degli ordinamenti; nei primi l'elemento morale afferma la sua autonomia, negli altri è subordinato alle esigenze ecclesiastiche. Vinse il secondo indirizzo e il bisogno di ordini solidi e di sicuro appoggio passò sopra ad ogni scrupolo morale. Ma nel tempo stesso la Chiesa da una comunione di santi si ridusse sempre più ad una organizzazione giuridica fondata su d'una specie di misticismo magico.

All'esaltamento della Chiesa corrisponde la distinzione d'una

casta sacerdotale. I sacerdoti, specialmente i vescovi, diventano i mediatori autorizzati fra Dio e la comunità, i dispensatori della grazia divina. La loro dignità è innalzata dall'influenza crescente delle idee sacrificiali. Ben presto il Cristianesimo aveva accolto il concetto del sacrifizio, ma in opposizione, dapprima, al sacrifizio dei pagani. Come religione di carattere eminentemente morale, esso vedeva il vero sacrifizio nell'offerta del proprio cuore. «Curare la giustizia e l'innocenza, astenersi da ogni frode, aiutare quelli che sono in pericolo, questi sono i nostri sacrifizi, queste sono le opere accette a Dio. Presso di noi ognuno è tanto più pio quanto più è giusto». Così Minucio Felice, che con particolare vivezza insiste sull'esigenza d'una morale semplice e pura e celebra come uno dei pregi caratteristici del Cristianesimo l'eliminazione d'ogni cerimonia puramente religiosa. Ancora Lattanzio scrive: «Il vero culto è quello in cui l'anima dell'adorante offre sè a Dio come una vittima immacolata». Ma già da tempo l'idea del sacrificio aveva assunto il carattere d'un atto magico. Quanto più duramente premeva sugli spiriti il timore di Dio che giudica e punisce, quanto più vivamente si svolgeva la coscienza della propria insufficienza, tanto più violentemente si levava l'aspirazione verso un aiuto miracoloso ed un'espiazione soprannaturale. Qui entra in azione «la virtù espiatrice di Cristo. Il *punctum saliens* della sua apparizione non è tanto l'incarnazione — che è un mero presupposto — quanto la sua morte, che viene d'allora in poi esplicata, nei più varî indirizzi, come un sacrifizio mortale, come una riconciliazione, come un riscatto, come un'espiazione vicariante» (Harnack). Questa disposizione contribuì all'elevazione del sacerdozio sopratutto dopo che, a partire da Cipriano, si consolidò il concetto che il sacerdote ripeta, nell'atto sacrificiale, il sacrifizio di Cristo. Così confluiscono in uno il bisogno di un'autorità e il bisogno di cerimonie magiche: il sacerdote viene elevato al disopra della comunità e rivestito di un carattere sacro di origine sovrumana.

Nello stesso senso agisce lo svolgimento d'una doppia morale che, a partire dalle origini del Cristianesimo, si viene man mano concretando stabilmente. Essa offriva la possibilità di accogliere nel Cristianesimo l'ideale ascetico, che esercitava sul secolo una attrazione possente, senza dover condannare nel tempo stesso la condotta ordinaria. Ma dove si fa più di quello

che è a tutti imposto come dovere, là sorge un merito in eccesso, che può giovare al bisogno degli altri. Così si pensa dapprima dei martiri, dei confessori della fede, e ciò tanto più in quanto la maggioranza dei fedeli si guardava bene dal seguirli sull'aspro sentiero; così si pensa poi anche di quelli che fanno a Dio sacrificio dei beni e godimenti terreni, vivendo fra dolorose astinenze e digiuni, nella povertà e nella castità. A tali opere meritorie viene attribuito il merito di cancellare i peccati, quelli più leggieri almeno, che sull'esempio stoico vengono recisamente distinti, come peccati perdonabili (*peccata venialia*), dai peccati mortali. Tutto questo implica una graduazione delle opere e dei meriti: poi anche una graduazione comparativa dei meriti e delle colpe. Così sorge un sistema di compensazioni: la morale riveste sempre più il carattere di un ordinamento giuridico. E gli amministratori di questo ordinamento sono i sacerdoti. Il concetto del sacerdozio universale viene da tale svolgimento se non interamente eliminato, certo spogliato di ogni efficacia sulla vita pratica e sul sentimento immediato.

Nonostante il visibile consolidamento dell'organizzazione e la cresciuta pompa, noi assistiamo quindi ad un esteriorizzamento e ad un degradamento della vita, ad un'invasione tumultuosa di elementi stranieri: tutto ciò minacciava il Cristianesimo di una rapida decadenza. Certo non mancava la reazione. La morale cristiana con la sua forza e la sua interiorità non era scomparsa, il pensiero della vicinanza della fine del mondo e del giudizio finale teneva gli uomini vivamente sospesi, la lotta col mondo pagano, che dopo la metà del terzo secolo aveva rivolto contro il Cristianesimo tutte le sue forze, lo preservava sicuramente, con le sue amarezze, dall'infiacchimento. Anche la limitazione della libertà individuale non veniva sentita come una oppressione finchè si trattava di resistere uniti contro quei potenti avversari e finchè soltanto la volontà individuale teneva l'individuo legato alla Chiesa. Ma tutto questo mutò quando il Cristianesimo diventò la religione dello Stato: allora tutto ciò che di funesto era implicato nella costituzione d'un ordinamento esteriore pieno di elementi magici, portò i suoi più deplorevoli effetti. Con tutto lo svolgimento dell'organizzazione, con tutta la pompa dei riti, con tutta la sua vasta attività, manca al Cristianesimo una ricca vita interiore, manca un solido fondamento spirituale. La piana morale è stata sacrificata alla religione, la

religione stessa è stata tratta in basso tra gli interessi e le passioni umane, subordinata alle rappresentazioni sensibili del volgare: essa non ha più quasi nessuna efficacia elevatrice e purificatrice. Il Cristianesimo si trovava nel più stringente pericolo di perire interiormente appunto allora che aveva vinto esteriormente: allora più che mai, nella sua storia, sorse per esso il bisogno d'uno spirito creatore possente che vivesse col suo tempo e ne sentisse i bisogni e che nel tempo stesso fosse capace di innalzarlo al disopra di sè e di recare ad esso quella parte di eterna verità che gli era accessibile. Questo eroe fu Agostino. Egli diede, attraverso a profonde lotte personali e con l'attività infaticata della sua vita, alla coscienza religiosa un'interiorità profonda ed al sistema ecclesiastico un contenuto spirituale: egli fu anche colui che elevò la filosofia cristiana alla sua più eccelsa altezza.

2. — **Agostino.**

a) Carattere generale.

Agostino (354-430) è l'unico grande filosofo sul terreno proprio del Cristianesimo. Tutta l'eredità del passato e tutti gli incitamenti del suo tempo egli accoglie in sè per produrre qualcosa di nuovo e di più grande; radicato nell'ambiente latino, riceve forti influssi greci e orientali; gli antichi elementi cristiani e i neoplatonici egli rifonde e ricompone in una nuova sintesi in cui più vigorosamente afferma il suo carattere l'elemento cristiano, e che pur avendo i suoi lati deboli, domina tutta la successiva storia del Cristianesimo. Lo svolgimento del suo pensiero è in grado eminente espressione della sua personalità, è, si può dire, la sua stessa intima vita. Tutta l'opera intellettuale serve all'unico fine di giungere al possesso pieno della propria anima; in ogni suo particolare essa mira essenzialmente sempre all'appagamento di tutto quanto l'essere proprio. Felicità, beatitudine: ecco il fine unico in cui s'appuntano tutti i pensieri e tutto l'ardente desiderio di quest'uomo, felicità non nel senso angusto dei più antichi padri latini, ma nel senso di un soddisfacimento perfetto di tutto l'essere, di un ravvivamento di tutte le energie, di una letizia piena dell'anima più profonda. Ond'è che questa aspirazione può trarre con sè ogni cosa e non solo accompagna, ma penetra profondamente tutto il lavoro

dello spirito. Una siffatta beatitudine non può solo essere oggetto di lontana speranza, ma bisogna che diventi vivo presente e possessione perfetta. Imperocchè « chi è felice solo nella speranza non è felice, aspettando egli con pazienza la felicità che ancora non possiede ». Che poi si possa e si debba realmente arrivare ad essere felice, è, secondo la mente di Agostino, una certezza assoluta, la quale non ha bisogno di dimostrazione e non tollera alcun dubbio, chè anzi è essa stessa l'arma più potente contro il dubbio. Questo desiderio di felicità vince ogni resistenza e fonde insieme anche gli elementi più ripugnanti: esso infonde in ogni attività vita ed impeto d'amore, lo riempie d'un entusiasmo ardente. Di qui anche la passione profonda ed impetuosa che anima tutta l'opera di Agostino. L'aspirazione religiosa, che altrove spesso nasce da stanchezza e depressione dell'animo, è qui alimentata dalla più ardente volontà di vivere: nel conoscere stesso si attua una vigorosa affermazione personale, un'elevazione del proprio essere. Questo intreccio di una soggettività titanica divorata dalla sete di felicità con tutte le svariate manifestazioni di una vasta operosità spirituale, costituisce tutt'insieme la grandezza e il pericolo di Agostino.

Così la sua concezione del mondo e della vita segue necessariamente la particolarità della sua natura; ma si risente sopra tutto dei forti contrasti che in essa si agitano tenendo il pensiero in continuo movimento.

Da un lato l'impulso ad afferrare in uno la pienezza del reale, a concentrare in sè stesso la vita, a cercare nel possesso immediato l'appagamento supremo, e quindi un disdegno di tutte le forme e di tutti i concetti e un abbandono al puro sentimento; dall'altro, invece, il bisogno di abbracciare e illuminare col pensiero la vastità del tutto, di mettere in chiaro rilievo anche il mondo intimo, di giustificarne tutte le iniziative, e quindi l'aspirazione a risalire al di là della prima impressione, ad elaborare un ampio sistema d'idee, a fondere in una sintesi speculativa le concezioni fondamentali. Dall'una e dall'altra tendenza insieme una potente speculazione religiosa, nella quale sentimento e pensiero, spontaneità e riflessione si stringono con nodi indissolubili. Con questo s'incrocia in molteplici guise un altro contrasto. C'è invero in Agostino un assiduo sforzo verso la pura spiritualità, una tendenza a trasfigurare idealmente le cose, l'originalità e l'autonomia di una vita interna che si sente supe-

riore al mondo; ma c'è altresì un senso ardente, un attaccamento ai dati concreti, alla realtà tangibile ed afferrabile, un bisogno imperioso di gustare e godere sensibilmente le cose. L'una e l'altra aspirazione si appuntano in una grandiosa fantasia che suscita forme anche dalle profondità oscure del mondo interiore. Nello stesso uomo s'incontrano un infaticabile impulso ad operare e un'impetuosa energia del processo vitale e insieme l'arresto proveniente da un acuto dissidio morale, un senso di smarrimento pauroso di fronte agli enimmi della propria natura; onde un'appassionata aspirazione verso un aiuto soprannaturale, verso una virtù redentrice che dalle battaglie presenti trasferisca l'anima in uno stato di riposo e di pace. Il comune problema morale è individualmente aggravato dal fatto che la sensualità di Agostino non è ingenua, ma raffinata e, come tale, minaccia di avvelenare e deprimere tutta la sua attività. Finalmente la doppia natura di Agostino si manifesta in questo che egli sente veramente e profondamente ed è tuttavia capace di riflettere su ciò che più a fondo lo commuove, con fredda perspicacia, come se si trattasse di cose straniere.

Queste diverse tendenze non sono coordinate e unificate internamente in un sistema comprensivo, e nemmeno alla maniera di Aristotele, intonate fra loro fin dal principio, ma ciascuna si svolge indipendente nella sua propria direzione e solo in ultimo esse arrivano a toccarsi ed a congiungersi. Così perdurano i forti contrasti, così un procedere saltuario, una continua azione e reazione e un molteplice incrociarsi di opposti elementi. Da ciò acute contradizioni in piccolo e in grande, ed una perenne inquietudine in cui i pensieri guizzano confusamente a guisa di baleni; ma, in compenso, un'infaticata tensione e slancio di vita, e un rimettersi all'opera sempre con fresca lena, e un vivo fluire di tutte le cose. Un tal cozzo e miscuglio di elementi contradditorî, se è causa spesso di gravi complicazioni all'edificio intellettuale, niente affatto impedisce il dispiegarsi di sentimenti intimi e originali, nè il libero sgorgar di note di puro carattere umano. Sopratutto l'intima vita religiosa acquista qui una purezza e un fuoco di espressione, di cui solo in pochi capolavori può riscontrarsi l'eguale.

Tanta varietà di contrasti, non solo rende difficile l'intelligenza delle dottrine di Agostino, ma è di ostacolo anche alla giusta stima della sua personalità. Volta a volta eccitato e tra-

sportato dalla impressione presente, egli è capace di seguire a lungo una sola direzione, ponendo in oblio tutto il resto. Così egli arriva a conclusioni estreme, fanatiche, che ben gli appartengono, ma non per questo sono l'espressione integra del suo convincimento. Egli può giungere fino a respingere e condannare in un punto ciò che altrove è oggetto del suo amore e della sua venerazione. Il cristiano chiesastico parla in lui talvolta della cultura come il più gretto settario; ma il pensatore assuefatto ai larghi orizzonti e alle forti meditazioni considera ben anco dall'alto l'ordinamento della Chiesa, con la sua autorità e la sua fede, come cosa di pura convenienza pratica, come istituzione in sostegno della moltitudine e della umana debolezza.

Così i due uomini che sono in Agostino possono facilmente mettersi l'uno contro l'altro e il dubbio può nascere sulla integrità e schiettezza del suo carattere. Parte di queste contraddizioni potrà risolversi ponendo mente all'interno sviluppo che da una concezione universale e filosofica sempre più lo portò ad una ecclesiastica e positiva; ma le più gravi rimangono in ogni fase del suo pensiero, che invano si cerca di costringere in ordine sistematico. Se non che basta penetrare fino al tutto vivente della sua persona per trovare un legame delle cose più disparate e la chiave di tutte le contraddizioni. Questa persona non può ridursi nei quadri della logica formale, e le contraddizioni dell'essere naturalmente si estendono anche all'opera. In nessun modo l'azione di Agostino avrebbe potuto essere così grande se sotto la retorica dell'espressione non fosse stata un'intima sostanza di verità. Non pertanto anche così resta in lui qualche cosa di manchevole e di inferiore. Nella singolare mescolanza di elementi che concorrono a formare la sua natura, la nobiltà d'animo e la giustizia non sono così forti da non soccombere talvolta al tumulto della passione. Sopratutto manca ad Agostino quella purezza e dignità serena che si riscontra, per esempio, in Platone; anche nei più alti voli egli non sa liberarsi da tutti gli elementi inferiori, non sa scandagliare gli abissi senza smuover parecchio torbido fango. Ciò mette un limite all'ammirazione che egli ci può ispirare. Ma, ad onta di ogni critica, convien riconoscere che tutte le manifestazioni della sua vita, scrutate nelle radici, portano il segno di una profonda e verace aspirazione umana, di una intera e vigorosa umanità a cui nulla di umano è straniero. E se, fra i santi della Chiesa,

nessun altro forse come Agostino fu mai così poco santo e così appassionato uomo con tutti i mancamenti e le debolezze del genere nostro, ben può essere questo suo carattere umano una valida giustificazione; certo, è il segreto della influenza che egli esercitò sugli spiriti.

b) La dialettica della vita.

Punto di partenza e uno dei più fondamentali caratteri della sua concezione della vita è un profondo scontento del mondo naturale e segnatamente della condizione umana. Mai forse i mali della umana esistenza sono stati dipinti con più forti colori e con più appassionata verità. Le miserie dell'individuo e i mali della società, le divisioni e le guerre fra i popoli, le ingiustizie sociali, le inquietudini e gli affanni per coloro che amiamo, la piena delle tentazioni, il continuo ondeggiare fra il timore e la speranza, la penosa incertezza della nostra sorte, tutto trova qui eloquente espressione; alla coscienza della universale miseria dànno un colorito particolare le tristi condizioni di quella età decadente. Il rimedio dei filosofi, d'irrigidirsi internamente contro il male e, affrontandolo con eroica fermezza, soffocare in sè il senso del dolore, sembra ad Agostino, se pure efficace, moralmente non accettabile: esso uccide ogni sentimento, indurisce l'anima, estingue l'amore.

E poi il male non ci accerchia soltanto dal di fuori, ma si annida nel nostro intimo e, nelle due forme della voluttà e dell'orgoglio, è il movente stesso delle nostre azioni; ben possono fiorire in noi buoni propositi, ma ci manca la forza di mantenerli. Aggiungi l'oscurità della nostra ragione, immersa nel dubbio, incapace di penetrare fino alla verità. Tanta miseria e tanto contrasto par che debbano cacciare l'uomo in un abisso di disperazione, e gettar via da sè il peso della vita potrebbe sembrare il miglior partito.

Ma in realtà l'uomo si comporta in tutt'altro modo. Nonostante tutti i dolori egli mantiene indomito e tenace l'istinto della propria conservazione e la volontà di vivere (*esse se velle*) ad ogni costo. L'esistenza più miserabile è preferita all'annientamento; come ad un gran tesoro il condannato a morte si attacca ai pochi tristi giorni che gli sono concessi. Egual sete di vita riempie la natura: dai draghi immensi sino ai più pic-

coli vermi, ogni animale difende con tutte le forze la propria vita e resiste alla distruzione. Come spiegare un fatto così universale se il mondo del dolore e del male fosse tutta la realtà, se un fondo di bontà e di felicità non rimanesse nell'esistenza nonostante ogni apparenza contraria?

Queste osservazioni per Agostino non fanno che avvalorare la sua propria condotta. Egli non soccombe al male e al dolore, che anzi, quanto più questo cresce, tanto più egli si sente e sa di essere nel suo intimo ad esso superiore. È proprio la miseria della realtà immediata che fa nascere in lui il fermo convincimento che questo mondo non può essere tutto il mondo. Al di là del semplice istinto fisico, ferito ed abbattuto, si leva un profondo impulso metafisico, il quale imperiosamente vieta all'uomo di rinunciare alla vita e alla felicità.

Ma una siffatta esigenza reclama alla sua volta un altro fondamento ed un altro ordine di rapporti che quelli del mondo naturale: solo in un essere perfetto ed assoluto, solo in Dio la vita a cui aspiriamo può trovare sostegno sicuro. La realtà di quest'essere divino è per Agostino l'assioma per il quale soltanto siam fatti certi del nostro proprio essere; com'è vero che in noi v'è qualche cosa di superiore alla natura, così è certo che questo qualche cosa ha in Dio il suo fondamento e vive nel seno stesso della vita divina.

Non manca tuttavia, accanto a questa affermazione assiomatica, la deduzione e dimostrazione speculativa; la quale, percorrendo la scala delle tre idee, essere, spirito, personalità, sempre più s'innalza da contorni incolori a singolare vivezza di contenuto. Anzitutto questo mondo pieno di contrasti e di miserie, in quanto è travolto in un perpetuo cangiamento ed in un incessante divenire, non può dirsi che sia veramente: essere vero, genuino, reale, è soltanto ciò che non muta, ciò che, intatto dal corso del tempo, sempre rimane fermo in sè stesso. Vera vita è soltanto la vita eterna. Or l'eterno, l'essere immutabile non è altro che Dio; da lui dunque proviene ed a lui convien che ritorni ogni cosa vivente.

Di più, tutta la realtà ha, in ultima analisi, un fondamento spirituale. Basta riflettere un poco su noi medesimi per convincerci che in ogni incertezza resta sempre, come punto sicuro, l'esistenza dell'anima. Perocchè si dubiti pure di tutto: il dubbio stesso attesta il fatto del pensiero e dimostra quindi

che l'anima esiste. La nostra vita intima ci è immediatamente presente e non può essere un'illusione. Che noi esistiamo e sappiamo di esistere e insieme amiamo l'esistenza e la conoscenza, è un fatto primo, incontrastabile, mentre l'esistenza dei corpi non può a rigore dimostrarsi. Dalla considerazione della vita interiore Agostino assorge all'idea di una spiritualità pura; della quale la fonte è nuovamente Iddio, archetipo della umana natura.

Per siffatta aspirazione alla spiritualità pura ed alla eterna essenza, nonostante le particolarità della sua dimostrazione, Agostino rimane nella cerchia d'idee del platonismo. Ma egli rompe quella cerchia ed apre nuove vie, spingendolo il bisogno di una vita più energica e personale a cercare la sostanza dell'anima non più nel conoscere, ma nel volere. Come la vita dell'anima è per lui essenzialmente costituita nella sua più profonda natura dallo sforzo verso la felicità e l'affermazione di sè stesso; così essa culmina nel volere, dove tutti gli sforzi si raccolgono in uno e giungono al sommo di lor potenza. Anzi, egli arriva a dire che gli esseri tutti non sono altro che volontà (*nihil aliud quam voluntates*); «la volontà è il principio dominante in ogni forma di attività spirituale» (Heinzelmann). Questo convincimento è venuto sempre più rafforzandosi in Agostino nel corso della sua vita, ed allontanandolo dall'intellettualismo antico.

E poichè egli rimane fedele al concetto greco della progressione dal microcosmo al macrocosmo o più tosto nel considerare il microcosmo come fatto ad imagine del macrocosmo, così anche in Dio egli afferma quel primato della volontà. La Trinità — che è, secondo il suo concetto, la forma della vita intima del Divino e non soltanto un ordine della sua rivelazione — è un circolo eterno di essere (potenza), conoscere (sapienza), volere (amore). La vita, che si scinde nel conoscere, ritorna col volere in sè stessa e avvalora con l'azione l'unità della sua essenza. Ogni essere, secondo Agostino, ma sopratutto l'anima umana, è creato a simiglianza di questo tipo originario.

Così nel concetto di Dio di Agostino si uniscono e si fondono insieme elementi speculativi e religiosi, platonici e cristiani. La eterna, incorruttibile essenza diviene altresì l'ideale della vita personale, «il bene che come amore onnipotente, muove la volontà» (Harnack). Da un lato, Iddio non ha esistenza parti-

colare accanto alle altre cose, ma è la stessa pienezza dell'essere, fuori del quale non è alcuna realtà; staccarsi da lui vuol dire cadere nel nulla, unirsi a lui, assorgere dalle ingannevoli apparenze all'essere verace. Dall'altro lato, egli è l'ideale della santità, giustizia e bontà, la personalità perfetta, che infinitamente sorpassa ogni condizione umana. Nell'incontro di queste due concezioni l'una e l'altra riceve nuovo significato. L'idea dell'essere puro acquista calore e vita, e la personalità si distende oltre la forma umana; tanto è vero che Agostino costantemente combatte gli «antropomorfiti» i quali rappresentano Dio con gli aspetti e i sentimenti dell'uomo.

Se pertanto nell'idea di Dio l'essere verace si unisce al sommo bene e in lui soltanto si trova la vita che non passa, tutto sta per noi nella comunione con quest'ente supremo, da lui solo può venirci la salvezza e la felicità. Onde il profondo grido dell'anima: «Cercando te, o mio Dio, io cerco la beatitudine. Io ti cercherò a ciò che viva l'anima mia».

Alla duplice radice del concetto di Dio corrisponde una duplice via nella ricerca. In un senso Agostino segue la speculazione neoplatonica: per mezzo della visione pura, dell'estasi, l'uomo si eleva sopra di sè stesso fino alla eterna essenza. Egli qui non vuole di Dio che Dio medesimo: l'ente supremo è per lui fine assoluto, non semplice mezzo a conseguire la felicità. Se non che, anche come mistico, Agostino conserva la sua particolarità. Con la contemplazione va strettamente congiunto l'amore; gli affetti non sono soffocati, ma sublimati; un fervore di sentimento riempie la mistica e dà anche all'espressione una intimità tutta nuova. Nessuno più di Agostino ha dato alla mistica cristiana una impronta speciale.

Ma più vigorosa e più propria di Agostino è un'altra maniera di comunicare con Dio; e cioè il vivo contatto della persona umana con l'assoluta, uno scambio di rapporti religioso-morali fra l'uomo e la Divinità. Anche qui l'ampia varietà del mondo rimane straniera all'anima che tutta anela all'eterno amore; ma la vita intima acquista un contenuto assai più ricco che nella mistica; non si tratta qui di rinunziare alla umana natura, sì bene di avvalorarla, purificandola e rinnovandola. L'anima individuale, lo stato morale dell'uomo interiore diventa il supremo problema della vita, il centro a cui si riferiscono tutti i fatti del mondo. Nel comunicare con Dio come da «io» ad «io»,

l'atto umano cresce infinitamente in dignità e valore; onde una storia dell'anima, al cui paragone tutto il resto, anche gli avvenimenti più appariscenti e più clamorosi, non ha che una importanza secondaria. La religione raggiunge qui la massima efficacia nel senso di innalzare l'interiorità a perfetta autarchia di valori, di fondare incrollabilmente in sè stessa la vita dell'anima. E il segreto della potenza e fecondità del processo religioso sta qui sopratutto nella violenta e permanente contraddizione che esso racchiude in sè. Imperocchè oramai si svolge chiaramente l'interna dialettica della idea fondamentale cristiana che in uno associa la massima lontananza da Dio e tutt'insieme la più stretta prossimità. Fra Dio e l'uomo, il perfetto e il miserabile, il santo e il peccatore, si apre, conseguenza della colpa, un incommensurabile abisso: ma, per un atto libero di Dio, l'abisso si colma e la più intima e perfetta unione si compie fra il divino e l'umano. Rimangono, è vero, battaglie e tempeste, ma su di esse aleggia una ineffabile pace e nelle confessioni di Agostino può ormai suonare da cima a fondo l'unica nota fondamentale: «A te ci creasti ed inquieto è il nostro cuore finchè non riposi in te».

Il movimento qui incominciato si perpetua in una ricca letteratura — basta pensare a Tommaso da Kempis — riceve nuovo impulso dalla Riforma, e, anche oltre il terreno propriamente religioso, segna un momento decisivo nello sviluppo autonomo di una vita d'intimità e di sentimento, è un passo considerevole verso la edificazione di un nuovo mondo.

c) La concezione religiosa del mondo morale.

Nella scoperta di questo profondo movimento che s'agita nel seno dell'anima umana sta la incomparabile ed incontrastabile grandezza di Agostino. Col porre così in alto sopra ogni umana debolezza e insieme così vicina e presente al nostro cuore la fonte della verità e dell'amore, con lo scoprire nell'uomo un abisso di miseria e nello stesso tempo la più sublime delle vocazioni, egli ha creato un tipo di vita religiosa indipendente da ogni particolarità confessionale, un tipo universale umano di vita interiore. Ma com'è vero che Agostino raggiunge nella sua concezione fondamentale della vita dell'anima una classica grandiosità, così convien riconoscere che la elaborazione suc-

cessiva subisce gli influssi di quella età stanca e decadente, onde è messa su vie assai discutibili. Agostino è più forte nell'intensificare che nel superare il contrasto; così egli relega troppo la vita religiosa nelle altezze oltremondane invece di ricondurla al resto della vita come principio di elevazione. Nell'impeto e nella foga che quest'uomo porta in ogni sua cosa, si accentua in modo pericoloso la tendenza a contrapporre il divino all'umano, la grazia all'azione, a considerare come perdita di una delle parti ogni guadagno dell'altra. Quanto più è abbassato l'uomo tanto maggiore sembra la gloria di Dio. Avere a vile l'uomo quanto più possibile, negargli ogni libertà ed autonomia, ogni propria capacità del bene, divien contrassegno di vera pietà. La grandezza del Divino si misura dalla distanza dell'uomo. Si capisce che, seguendo quest'ordine d'idee, Agostino non si stanchi mai di insistere sulla malvagità e nullità di tutte le cose umane. Così dicendo, non vogliamo per niente scemargli il merito di avere cotanto a fondo sentite e sì vigorosamente espresse le contraddizioni del nostro essere, l'impotenza dinanzi a inevitabili còmpiti, i limiti della sola natura e il bisogno assoluto della grazia. Con questo egli ha salvato, almeno per l'occidente, ciò che v'era di meglio nel paulinismo. Ma poichè, sotto gli influssi della sua triste età, ei non riuscì a condurre fino al suo termine la rivoluzione ideale iniziata, non seppe innalzare l'uomo nuovo alla pienezza della sua energia e scoprire nella libertà stessa il fiore della grazia, la sua religione conservò sempre un carattere unilaterale, passivo, non giunse a penetrarsi d'un senso di gioia virile, non scansò il pericolo di una malsana mortificazione, di una pietà cieca ed inerte, e perfino, come vedremo, di un atteggiamento materialistico nella pratica della vita.

Siffatti pericoli non restano circoscritti alla vita interiore, ma minacciano anche gli istituti della vita sociale; il vigore dell'uomo dà anche qui ai suoi errori una forza funesta. È uno dei più grandi meriti di Agostino l'aver voluto che la religione informi di sè tutta l'opera umana e che nulla nella vita dello spirito rimanga fuori della sua consacrazione; egli è stato così il primo che ha edificato sul terreno del Cristianesimo un sistema comprensivo di cultura religiosa. E con ciò egli ha contribuito potentemente a dare a tutta l'esistenza più anima, più calore, più profondità. Ma nello stesso tempo quel porre la

sede propria del divino nelle altezze oltremondane dà a questa tendenza un carattere unilaterale pericoloso. Lo spirito si sente straniero alla moltitudine delle cose o fra le opere della umana cultura, anzi vede in queste occupazioni un pericolo per la sua vocazione suprema. Onde ben si svolge una grandiosa aspirazione verso l'unità dominatrice dell'universo, un fluire di tutta la vita verso l'alto, una appassionata ascensione di tutto l'essere (*sursum corda*). Ma l'unità, che è di là dal mondo, non soffre di essere accompagnata con nessuna cosa del mondo; essa minaccia d'inghiottire tutta la molteplicità e di togliere ogni valore all'azione temporale, terrena; così che la vita si restringe ed immiserisce e viene a mancare il contrappeso alle esaltazioni della soggettività. In siffatto isolamento e in così eccessiva tensione individuale, la religione corre rischio di piegare verso un utilitarismo che ammette soltanto ciò che giova alla salute dell'anima e fa così nuovamente dell'uomo il centro di tutto, benchè d'altra parte Agostino si adoperi con ogni energia per elevarsi sopra la umana piccolezza. Tutti questi pericoli appariranno più chiari, nonostante la grandezza dell'opera, se ci facciamo a considerare il pensiero di Agostino nelle tre direzioni principali del buono, del vero e del bello.

Rispetto al bene morale sopratutto si afferma vigorosamente il distacco dalla natura. Tutta la morale consiste nella piena e libera dedizione a Dio; ogni opera buona — principalmente le opere di misericordia, che sono qui il sommo della morale pratica — è concepita come un sacrifizio offerto a Dio; sol quello che si fa con intenzione rivolta a Dio è realmente bene, è un vero sacrificio. Verace amore non ha colui che ama le cose per loro stesse, ma sì quegli che le ama per amore di Dio, che ama le cose in Dio e Dio nelle cose; però che egli soltanto ama nelle cose ciò che hanno di bene essenziale ed eterno. « Col medesimo amore amiamo Dio ed il prossimo, ma Dio per sè stesso, noi e il prossimo per amore di Dio ».

Come Dio è l'unico fine, così da lui solamente viene anche la forza del bene; egli solo può infonderci quel verace amore, da lui abbiamo ricevuto ciò che possediamo di retta intenzione, e quello che si chiama nostro merito non è in fondo che suo dono (*merita nostra dona eius*). La tendenza a fondare la vita morale unicamente sull'eterno amore, conduce Agostino a condannare come cosa stolta, anzi malvagia, ogni fiducia dell'uomo

in sè stesso, ogni operare con le nostre proprie forze anche dove non si vuol nulla di male. « Ciò che non proviene dalla fede è peccato ». È stolta vanagloria voler compiere da sè ciò che è riservato alla potenza e alla grazia divina; anzi questa confidenza della natura in sè stessa, questa presunzione di voler arrivare a qualcosa con le sole forze naturali, sembra ad Agostino la prima radice di tutto il male che è nel mondo. Onde la più recisa distinzione fra l'operare per impulsi a tendenze naturali e l'operare che deriva da una forza superiore alla natura e progredisce nella rinunzia: e quindi un assoluto rinnegamento di quel carattere naturalistico, di cui la morale antica non giunse mai a spogliarsi completamente. Una delle idee madri del Cristianesimo ebbe così da Agostino chiara espressione e solido fondamento.

Per altro, se questa costruzione religiosa della morale porta seco una liberazione dal naturalismo, grandi pericoli vengono dal pieno e immediato assoggettamento ad una religione che pone tanto contrasto fra il divino e l'umano. Le relazioni col mondo e con gli uomini perdono ogni valore proprio. Se non si deve amare altri che Dio, se nell'uomo si deve considerare e cercare non propriamente l'uomo, non il padre o la madre, l'amico o il concittadino, ma solamente il divino, è facile che si arrivi al punto di troncare ogni rapporto con la sfera inferiore, cercando il divino non più per intermediarî, ma subito e direttamente in sè stesso. Una assoluta indifferenza per le cose che ci circondano, una mortificazione dei sentimenti più naturali ed umani può in tal guisa apparire come il miglior modo di onorare la Divinità, la più alta forma del sacrifizio ad essa dovuto. Personalmente Agostino non volle arrivare a questo punto, e tale non fu certo la sua condotta — lo dimostrano, non fosse altro, i suoi rapporti con la madre — ma lo svolgimento logico del suo pensiero può ben condurre a un abbandono dell'azione morale, ad un dissidio fra l'adorazione dell'eterno e l'amore degli uomini. Esempi di questo genere già s'incontrano ai tempi di Agostino ed un grande esempio ce l'offre il monachismo, in quella direzione che pone la perfezione della vita nella esclusiva contemplazione di Dio.

Anche la tendenza a togliere all'uomo ogni merito morale può avere cattive conseguenze; essa minaccia di comprimere la nostra attività, inducendoci a pensare che non tocchi a noi di

volere e decidere, che non si tratti di fare il bene, ma soltanto di lasciarlo compiere in noi. Ora, se la vita morale dell'uomo è unicamente miracolo e grazia, se essa ci viene infusa dall'alto senza che noi ci possiamo far nulla, si corre un gran rischio di materializzare lo spirito; e già se ne vedono i segni in Agostino stesso, principalmente nella sua dottrina dei Sacramenti, ma essa va poi crescendo nel Cristianesimo medioevale. Anche qui Agostino non seppe superare i contrasti aperti dalla sua penetrante riflessione e dal suo intenso sentimento. Ma averli aperti, elevando con questo la morale a più alta sfera che la natura, è e rimarrà merito inoppugnabile del grande pensatore cristiano.

Analogamente procede Agostino rispetto al problema della verità. Al suo impetuoso desiderio di pieno possesso non basta l'aspirazione verso la verità, non basta l'approssimazione al vero o la verisimiglianza. Del resto, come può affermarsi la verisimiglianza se non si conosce la verità? Se qualcuno dice che tuo fratello somiglia a tuo padre, e confessa nello stesso tempo di non conoscer tuo padre, indubbiamente egli ti sembrerà uno stolto. Sopratutto dove sono in gioco le condizioni fondamentali della nostra vita, non può esserci appagamento senza un pieno e sicuro possesso della verità. Se non che una siffatta certezza si richiede soltanto per ciò che è necessario alla salute spirituale, non per tutto quello che cade nella sfera dell'intelletto umano; tolto quell'unico punto, il resto sia pure soggetto al dubbio. Qui più che in ogni altro luogo Agostino si lascia andare a una specie di utilitarismo religioso. A lui non interessa il mondo, ma l'azione di Dio nel mondo e più propriamente in noi uomini; Dio e l'anima sono i soli oggetti che è necessario conoscere; tutta la scienza si assomma nella morale e nella religione, e queste più che di scienza son fatte di profondi convincimenti, di fede volonterosa che viene dall'uomo tutt'intero.

Anzichè speculare su i segreti del cielo e della terra, sul corso delle stelle e la struttura degli animali, il cristiano deve contentarsi di venerare la bontà di Dio, come causa di tutte le cose, celesti e terrene, visibili ed invisibili. Parecchie ragioni sconsigliano dall'occuparsi più da vicino e in particolare della varietà del mondo e segnatamente delle cose naturali. Un tale studio sembra ozioso ed inutile poi che non accresce la nostra

felicità; illecito, perchè ci ruba il tempo che dovremmo consacrare a cose più importanti; pericoloso per la mente, perchè il fissar troppo l'attenzione sulle cose corporali fa sì che esse si considerino come le sole realmente esistenti; finalmente, dannoso per la condotta morale, perchè eccita a orgoglio e vanagloria. Onde convien sopportare in pace la nostra ignoranza e soffocare la vana curiosità di cose che non giovano al nostro bene. « La sapienza dell'uomo sta tutta nella pietà ».

Questo spirito avverso alla scienza s'impossessò sempre più di Agostino nel corso della sua vita, fino a indurlo a ritrattare solennemente, in un esame retrospettivo di sè stesso, la sua antica stima delle « discipline liberali » e dei filosofi non cristiani. Ma in lui che, come dice il Reuter, fu « in grado eminente un rappresentante della cultura », non poteva, in verità, estinguersi il bisogno di conoscenza; e, nonostante tutto, esso ebbe sempre un gran peso nell'animo suo. Non solo egli vuole una « filosofia cristiana, che è l'unica vera filosofia », una penetrazione speculativa delle convinzioni religiose, ma anche il sapere profano non cessò mai di attirarlo. Vero è che spesso egli soccombe agli influssi della sua eccitata soggettività e, con metodi che nulla hanno di critico, arriva talvolta fino al favoloso; anche in lui si manifesta la decadenza della cultura. Ma, oltre che ricco in parecchi punti d'incitamenti e di impulsi fecondi, egli schizza pure un grande sistema di carattere speculativo ed estetico. Quel patrimonio di cultura che la sua coscienza respingeva così crudamente, era ormai sua carne e suo sangue e costituiva il presupposto di tutto il suo lavoro. Ma fuori della sua persona ebbe purtroppo corso la tendenza antiscientifica, sopratutto la paura del sapere come forma di orgoglio, contrario alla pietà. Certi stati d'animo medioevali, che si prolungano fin nella leggenda di Faust, risalgono ad Agostino.

Anche la concezione del bello riceve dal sistema religioso un'impronta particolare. Il bello è la rivelazione della grandezza e magnificenza di Dio nelle sue opere, in tutta la grande opera dell'universo. Resta quindi indietro l'attrattiva delle cose sensibili, come pure la contemplazione particolare delle cose belle. Ciò che importa è di salire dalla varietà alla unità che la domina, dalla parvenza al principio invisibile, dalle cose transitorie alla inalterabile essenza. Splende ancor una volta di

vivida luce l'antica gioia greca per la bellezza dell'universo: misura, forma, ordine (*modus*, *species*, *ordo*) regnano in tutto l'essere, nello spirituale non meno che nel sensibile; quanto più una cosa ne partecipa, tanto è migliore, e dove è ordine è anche bellezza. Che la varietà dell'essere e della vita si componga in universale armonia è uno dei capisaldi della dottrina agostiniana; anche al mondo morale si estende questa visione estetica ed esso pure si presenta come opera d'arte. Anche per Agostino l'idea del bello è mediatrice fra la pura interiorità e l'esistenza visibile; la sua influenza appare segnatamente nei primi scritti filosofici dopo la conversione. Ma dalla visione del bello egli sempre è spronato alla ricerca del primo principio, alla contemplazione della eterna potenza e bontà. Anche qui domina il concetto della utilità religiosa, della salute dell'anima: questo è il solo fine ed il solo criterio che deve guidarci nell'apprezzamento del bello. Onde non « oziosamente e senza frutto », non per « vana e mortale curiosità » dobbiamo considerare « la bellezza della volta celeste, l'ordine delle costellazioni, lo splendore della luce, l'avvicendarsi del giorno e della notte, il corso mensile della luna, le stagioni che corrispondono ai quattro elementi, la virtù gagliarda del seme da cui esce la forma con proporzioni esatte »; ma dagli aspetti che passano dobbiamo innalzarci alla verità che non passa, all'eterno principio d'ogni bellezza, a Dio.

Cosicchè le forme particolari per Agostino non hanno valore che come scala al pensiero ordinatore di Dio. Onde, nella sua concezione del bello, accanto alla natura, opera di Dio, egli dimentica, anzi rigetta l'arte, opera dell'uomo. In senso analogo a quello di Platone, ma con più forza e calore, egli afferma che l'arte, principalmente la drammatica, avviluppa l'uomo in affetti contradittorî, trasmutando in strana guisa l'eccitazione dolorosa dei sensi in fonte di godimento. Egli esprime altresì una vivace ripugnanza contro quella coltura meramente formale, contro quella idealizzazione estetica della vita che dominava nella decadenza del mondo antico. Agostino mette in ridicolo il convenzionalismo letterario, il quale vuole che gli uomini si commuovano per cose ormai lontane e straniere, come, ad esempio, la sorte di Didone: egli non risparmia i suoi strali a quegli eruditi, che, mentre si accalorano a discutere sulla pronunzia della parola *homo*, dimenticano i più ele-

mentari doveri dell'umanità. Ma, a malgrado del professato disdegno per la cultura, Agostino rimane un grande artista dell'espressione, un maestro della parola, di primissimo ordine; la sua lingua, in cui suona forte e soave la nota intima, ha una potenza musicale che trasporta: in nessun altro mai la lingua latina è giunta a tanta ricchezza di contenuto spirituale.

Si disegna così un sistema di vita altamente caratteristico, in ogni sua parte dominato dalla religione: il sistema sul quale s'innalzerà l'edificio della cultura medioevale. Dove stia la sua grandezza e dove il pericolo è manifesto. La vita qui è capace di raccogliersi in un unico foco centrale lungi dalle cure del mondo e in stretta comunione con l'eterno; ma la cultura perde ogni valore proprio. Nessuna forma di attività, pratica, scientifica o artistica, può durevolmente trattener l'uomo nella sua sfera; ma sì ognuna si sforza di superare sè stessa nella religione, e più che mai veloce anela al punto dove il lavoro penoso si transmuti in adorazione ed amore. Trovare oltre il mondo un porto sicuro e mai più ricadere nel regno del dubbio e del dolore: è questa la mèta suprema, l'unica cosa necessaria che assorbe tutto il resto. Nelle tristi condizioni di quel tempo ben si spiega una siffatta aspirazione al riposo e all'unità; e, del resto, abbiam visto come, personalmente, Agostino rimanesse attaccato alla cultura da forti legami. Ma il corso della storia doveva dar pieno sviluppo a tutto ciò che nell'aspirazione suddetta era eccessivo e unilaterale; e c'è voluta poi una fatica immensa per ritrovare un equilibrio negli umani valori.

d) La storia universale ed il Cristianesimo.

Fin qui abbiam visto la mente di Agostino dominata dall'idea universale della religione, dal rapporto interno dell'uomo con lo spirito assoluto; abbiam lasciato nell'ombra i particolari relativi al Cristianesimo storico. Ma essi vengono in chiara luce tosto che il pensiero si ferma a considerare più da vicino nella loro costituzione di fatto il mondo e la storia. Anche qui Agostino non si preoccupa in fondo che del rapporto con Dio; ma ad un così grande concetto della religione non può mancare una caratteristica visione del mondo. Nella quale subito si riconosce un incontro di tratti cristiani e neoplatonici. Su questo non cade dubbio, che il mondo sia, non una necessaria emanazione dell'essere primordiale, ma il frutto di un'azione libera: Iddio,

nel crearlo, non è stato mosso da alcun bisogno, ma sì unicamente dalla pienezza della sua bontà (*ex plenitudine bonitatis*). Egli stesso ha creato ogni cosa, non, come credevano i neoplatonici, per mezzo di dèi subalterni; a lui solo, quindi, si deve onore e gratitudine. Ma il mondo non è, come potè sembrare ad alcuni padri più antichi, una produzione arbitraria e indifferente; sì, al contrario, Iddio dispiega in esso la sua ricchezza e magnificenza, tanto che esso partecipa della stessa divina essenza e ne è la più completa manifestazione. E nemmeno è il mondo un mero aggregato di cose sparse, ma un sistema armonico, un ben composto universo. Finalmente, ciò che appare ai sensi non è tutto il mondo, ma riposa sopra un ordine invisibile che lo ha preceduto e che costituisce il suo vital fondamento. I fatti stessi della nostra esperienza non si spiegano coi rapporti esteriori, ma unicamente con l'azione di forze interne; tutto è prodigio, cominciando dalle cose più comuni, per esempio, la generazione di un essere dal seme; soltanto l'abitudine ci ha resi ottusi a questo riguardo. Il miracolo non è antinaturale nè arbitrario, ma appartiene ad una natura più profonda, ad un ordine più universale; il caso non esiste; soltanto, noi uomini chiamiamo casuali quei fatti di cui ci rimangono occulte le cause. Anche nel succedersi degli avvenimenti c'è una interna concatenazione; il presente contiene il futuro; i « semi dei semi » già tutti erano racchiusi nei primordî della creazione, e i tempi e i luoghi particolari debbono considerarsi unicamente come occasioni al loro sviluppo. Così il mondo somiglia ad un albero gigantesco la cui radice contiene già in invisibile potenza (*vi potentiaque causali*) tutte le formazioni successive; maraviglioso come il nascer di ogni singolo organismo dal seme, è l'intero processo mondiale. Ordine costante viene altresì alla varietà da questo, che Dio, realtà perfetta, ha conferito in diversi gradi l'essere alle cose create, così che il loro complesso costituisce una catena non interrotta.

In tal guisa il mondo, come una manifestazione dell'essere divino, appare più grande, più armonico ed internamente più ricco. Tanto più acuto si fa quindi sentire il contrasto del male. Sempre fin dal principio il problema del male occupò irresistibilmente l'anima del nostro pensatore; la speculazione religiosa col suo fondar tutte le cose in Dio, non fece che renderlo più tormentoso e terribile. Anche in queste speculazioni sul

male traspare in modo poco simpatico la natura raffinatamente sensibile dello spirito di Agostino. Pare, secondo lui, che il male abbia già sede nell'ordine fisico e, come credevano i Manichei, resista al bene con una sua propria natura. È sopra tutto nella sfera della vita sessuale che egli vede il peccato; è sua opinione « che il piacere della generazione sia peccato e che il peccato originale si spieghi con la generazione come propagazione di una *natura vitiata* » (Harnack). Con l'andare innanzi in questo senso le coscienze cristiane furon condotte su vie scabrose e la fantasia ne restò avvelenata. Nello stesso tempo il concetto del male venne, nonostante l'apparente profondità, considerato molto superficialmente. Se un po' di manicheismo è penetrato nel Cristianesimo e ancor oggi vi rimane, Agostino ne è il primo responsabile.

Ma questo non è che un lato della sua natura così piena di contraddizioni, ed anche qui forti pensieri si associano ad una tendenza di dubbio valore. Nel male Agostino non vede soltanto una moltitudine di fatti isolati che toccano gli individui, ma un fatto universale, una grande fiumana che travolge la vita: per causa di Adamo tutte le generazioni sono avvinte nei lacci della colpa, tutta l'umanità ha deviato da Dio ed è caduta in potere del diavolo. In questo stato di universale corruzione l'individuo è assolutamente impotente; egli non può evitare il peccato, poi che è estinta nell'umana natura la virtù del bene e tolta ogni possibilità di progredire per forza propria. Nè si tiri in campo a questo proposito che l'uomo è libero di operare come vuole; imperocchè per operar bene bisognerebbe esser buoni, e noi non lo siamo.

Ciò nonostante non si può abbandonare la convinzione che il mondo, come opera dello spirito perfetto, debba esser buono; in ultimo, anche il male bisogna che serva al bene. « Se non fosse un bene che ci siano anche dei mali, Colui che è buono e onnipotente non potrebbe in nessun modo permetterli ». Ma come risolvere la stridente contraddizione tra il convincimento religioso e l'esperienza immediata e risolverla non solo per la fede, ma anche per la coscienza filosofica? Su questo punto Agostino raccoglie e pone in opera tutte le forze e tutte le tendenze del suo pensiero.

Un primo lume viene dall'antico concetto greco con particolare energia sostenuto dai neoplatonici, secondo il quale il

male non ha una propria realtà e sussistenza e non significa in fondo altro che cessazione e privazione di bene: « ciò che nuoce, priva di qualche bene la cosa a cui nuoce, però che se non toglie alcun bene, non nuoce ». Non si può perdere altro che quello che si possiede; per esempio, sol chi ha da natura la facoltà visiva, può diventar cieco; onde quanto più alta è una cosa, quanto più ha di bene, tanto più è esposta al danno. In quest'ordine d'idee, il dolore umano divien testimonio della grandezza del bene che era nell'uomo; e poi che questo bene è da Dio, è impossibile che vada perduto senza rimedio. Quindi Agostino vede in qualunque sforzo umano, anche nei peggiori traviamenti, la manifestazione di una inestinguibil sete del vero e del buono; per false vie noi cerchiamo di solito la felicità, ma cerchiamo pur sempre la felicità.

Ma come si concilia una qualsia diminuzione di bene e privazione di qualità pregevoli con l'azione di una bontà onnipotente? A tal fine la tesi metafisica è integrata da una concezione estetica. Il mondo bisogna considerarlo non dal punto di vista delle singole parti, ma da quello del tutto; chi guarda le cose come sparsi frammenti, troverà dappertutto imperfezioni e difetti. In specie non si giudichi l'universo dal bene o dal male dell'uomo: « considerata non secondo che ci è utile o dannosa, ma in sè stessa, la natura glorifica il suo creatore ». Nella contemplazione dell'universale si rischiarerà ciò che per sè sembrava irrazionale, nello stesso modo che il quadro finito fa apparir belle anche le ombre e nell'opera musicale anche le dissonanze servono all'armonia del tutto. Anzi, nell'abbracciare e superare i contrasti può manifestarsi il sommo della bellezza. Così la disarmonia della prima impressione si accorda con la fede in una piena e più profonda armonia delle cose.

Si tratta quindi solo di cogliere il mondo nel suo punto sostanziale; ora questo non è nel mondo, ma sopra di esso, nell'essere divino. Sopratutto soccorre alla desiderata soluzione l'aspetto morale dell'idea di Dio: il fondo greco riceve in questo modo un compimento cristiano. Il male del mondo si giustifica come mezzo necessario a dimostrare la perfezione morale di Dio. Due cose debbono manifestarsi: da un lato, lo stretto rigore dell'ordine morale e della giustizia, dall'altro, l'abbondanza della divina misericordia. Il primo di questi fini

si raggiunge con l'abbandonare alla meritata pena una parte, anzi la maggior parte degli uomini, i quali pei loro peccati son tutti caduti sotto l'eterno giudizio; il secondo, col salvarne un'altra parte, senza che essi ci abbiano alcun merito, per puro atto di grazia. Imperocchè il concetto fondamentale della universale, assoluta causalità divina esige che gli uomini siano salvati o dannati non secondo un criterio derivato dalle loro azioni, ma unicamente secondo il beneplacito e il volere della divina onnipotenza, il quale non ha bisogno di altro fondamento. Attribuire alla libertà umana una qualunque cooperazione sarebbe un impiccolire l'opera di Dio. Così la libertà, che tanto valore ebbe nel Cristianesimo più antico, viene sacrificata alla assoluta dipendenza dell'uomo da Dio; sacrificata, tuttavia, come vedremo, solo in quest'ordine d'idee. Qui si dice che Dio solo opera il bene, non l'uomo: «ciò che si fa da te è Lui che lo fa in te».

Così grazia e giustizia, clemenza e rigore si accordano nell'ordine universale e compongono secondo l'idea divina una perfetta armonia. E se una caduta fu necessaria a manifestare questa armonia, con ragione essa è stata permessa; «Dio volle più tosto far bene dal male che non permettere punto il male». Quindi «anche coi peccatori il mondo è bello» e perfino gli eterni tormenti dei dannati servono alla perfezione del tutto.

Questo è un grandioso tentativo di dare al problema del male una soluzione teocentrica. Esso si appella ad un criterio morale, ma subisce effettivamente il predominio di concetti estetici o, si potrebbe anche dire, di una concezione estetica dell'idea morale. Poichè e la visione del processo mondiale come manifestazione dell'essere divino e la separazione della bontà e della giustizia, e la ricerca di un ordine e di una proporzione tra gli attributi morali di Dio hanno in realtà un carattere estetico. Con questo tentativo, più che dar forma a un convincimento cristiano, Agostino prosegue la speculazione platonica.

Questo modo di considerare il mondo ed il male presenta come principale difficoltà quella stessa nella quale urta tutto l'indirizzo soprannaturalistico di quel tempo. Si pone ogni realtà in Dio e tuttavia si persiste nel non voler risolvere il mondo in mera parvenza; si afferma l'esistenza di un mondo

fuori di Dio, ma si cerca in Dio tutto ciò che questo mondo ha di essenziale. Così rimangono insieme due ordini d'idee tra loro ripugnanti ed ora prende il sopravvento il punto di vista divino, ora l'umano, ora il temporale, ora l'eterno. Fintanto che tutto si affissa in Dio e nella vita divina si fa entrare come semplice mezzo ogni cosa umana, la dottrina di Agostino, nella sua rudezza, ha una grandezza titanica. Ma per chi sta in campo e deve prender una decisione, il punto di vista umano non può esser soppresso così totalmente; ora man mano che esso guadagna terreno, l'eterno si degrada nella sfera del tempo. Per siffatto modo si eleva un contrasto intollerabile. Dio potrebbe salvare tutti gli uomini, ma non lo fa affinchè si manifestino in giusta proporzione i suoi diversi attributi, e condanna quindi irrevocabilmente il maggior numero ad una pena eterna, senza che questi infelici abbiano peccato più gravemente di coloro che sono eletti alla beatitudine. Agostino parla sempre di libera grazia, ma in realtà ciò che egli ci presenta somiglia molto a un despotico arbitrio; egli esalta il mistero, ma convien che si dia da fare onde non cadere apertamente nell'assurdo. Da ultimo non gli resta che di rimandarci al mondo di là dove tutti gli enimmi saranno sciolti.

Aggiungi che tutto è già fermo, «predestinato» *ab aeterno* nel divino giudizio; quello che deve accadere accadrà, e l'uomo, qualunque cosa faccia, nulla vi può mutare: la sua parte nel mondo è in ogni punto prestabilita. Ciò a rigore dovrebbe distruggere ogni impulso ad operare, arrestare ogni movimento di vita. Imperocchè nessuno sforzo può giovare ai dannati, nessun mancamento nuocere agli eletti; resta soltanto in questo mondo il tormento di non sapere a quale delle due classi uno appartenga.

Se non che, per quanto potente fosse quest'ordine d'idee nella mente di Agostino, che con ferrea energia lo portò fino alle estreme conseguenze — anche qui non abbiamo tutto l'uomo, ma un solo aspetto di esso; nei suoi sentimenti immediati e nei rapporti pratici della sua attività ecclesiastica prevalgono ben altri criterî. Qui Agostino si tiene senz'altro all'aspetto temporale delle cose e riduce l'ordine eterno ad un semplice sfondo del divenire storico. Qui par che tutto sia ancora in movimento, che l'aiuto della grazia possa e debba venire volta per volta, che all'uomo stesso nella vita presente tocchi di de-

cidere della sua sorte eterna. In questo modo si riapre la porta anche alla libertà. Sol che abbia un appoggio dall'alto e partecipi della vita del tutto, l'individuo sembra capace di giungere a buon fine; Agostino dice esplicitamente che non basta la misericordia di Dio, ma è necessario anche il volere dell'uomo. Così una profonda discordanza esiste tra il suo sistema speculativo e la sua concezione pratica della vita.

Gli stessi contrasti s'incontrano nella concezione del Cristianesimo. Alla speculazione pura esso appare una forza superiore alla storia, con la quale l'Eterno si afferma contro l'insorgere del male, e quindi una più alta rivelazione della onnipotenza divina. Ma via via che si scende sul terreno umano, cresce la parte del Cristianesimo storico con l'opera della redenzione e la personalità di Gesù. Il senso del grande e dell'universale di cui è pieno Agostino, gli fa vedere nel Cristianesimo, più che un fatto, un complesso di fatti nel corso del tempo; « ciò che ora si chiama religione cristiana esisteva anche presso gli antichi e non è mai mancato dal principio del genere umano fino al tempo in cui Cristo è comparso nella carne. Da allora in poi la vera religione, che già esisteva, cominciò a chiamarsi cristiana ». Nondimeno, la penetrazione visibile del divino nella storia è ciò che costituisce la grandezza particolare del Cristianesimo. Per questo esso è strumento di salvazione a tutto il genere umano, mentre gli effetti della filosofia, la quale non conosce che la presenza eterna della ragione universale, rimangono circoscritti a pochi individui. Cristo è stato mandato a liberare il mondo dal mondo. Il suo dolore e la sua vittoria hanno fiaccata la potenza del male, sorta in conseguenza del peccato originale, revocato il giudizio terribile che ci gravava sul capo, rimesso l'uomo in condizione di potere avvicinarsi a Dio.

Agostino può dare il più largo svolgimento a questi concetti senza fermarsi a ciò che ha di particolare la personalità e la vita di Gesù. Ma dove il suo sentimento intimo si esprime libero e intero, appare quale potente impressione avesse fatto sopra di lui quella personalità. In essa egli ammira sopratutto l'umiltà nella grandezza e l'inversione della stima naturale delle cose; « nessun concetto riguardo a Cristo è più di questo scolpito nella mente di Agostino: Cristo ha nobilitato le cose da cui il nostro animo rifuggiva (l'obbrobrio, il dolore, la morte) e de-

prezzato quelle di cui avevamo desiderio (far valere il proprio diritto, essere onorati, godere) » (Harnack).

In Agostino abbiamo anche una filosofia della storia col Cristianesimo per centro. Il genere umano attraversa le stesse età dell'individuo; alla pienezza della forza virile corrisponde la venuta di Cristo, dopo di che è cominciata la vecchiaia. Ben apre il Cristo un regno di giovinezza perenne, ma questa non appartiene all'ordine terreno. Cosicchè non è la terra il campo principale del nostro lavoro, nè siamo quindi troppo spronati ad operare quaggiù ed a riformare secondo ragione questo nostro mondo; chè anzi ogni condizione esterna diviene indifferente a paragone dello stato interno e dei beni del mondo di là. Questa tendenza ascetica paralizza anche ogni aspirazione a miglioramenti sociali; egli non si leva contro la schiavitù, benchè essa sia originata dal peccato e benchè dinanzi a Dio siano eguali padroni e servi. Imperocchè « il buono è libero anche quando serve ed è schiavo il cattivo anche quando comanda ».

E non pur respinge Agostino la sollecitudine per scopi terreni, ma l'animo suo non sa internarsi con simpatia nella vita presente e accettarla come sua propria condizione. Non mancano, è vero, accenni ad innalzare l'esistenza visibile con una immediata presenza del divino, a vincere il mondo non con la fuga, ma con una trasformazione interiore. Agostino non consente che si prenda l'espressione « mondo » sempre in senso cattivo; egli pensa che può esser talvolta cosa maggiore possedere i beni della terra senza esservi attaccati, che spogliarsene totalmente. Talora le proibizioni sembrano esser imposte soltanto perchè gli uomini, così come sono, non son capaci di quel dominio interiore. Chi ha vera pietà non è infelice nemmeno in questa vita di prova; però che dalla sfera del dolore egli può sempre ritirarsi in una vita con Dio, in una comunione di divino amore, nella quale l'anima sua più intima trova la pace e la gioia.

Nonpertanto, il senso acuto del dolore, dell'errore e della colpa, la coscienza profonda della incertezza e imperfezione della nostra esistenza non permettono quaggiù un pieno appagamento; vera e piena felicità non si può avere che oltre la tomba. Là soltanto ci aspettano il riposo e la visione beatifica, mentre qui non possiamo che lavorare e sperare; questa vita

è preparazione, pellegrinaggio in paese straniero, luogo di tentazione e, in paragone di quella che di là ci aspetta, non propriamente vita, ma morte. Così l'esistenza terrena ha valore sol in rapporto alla vita avvenire. Però che essa serve ad educare per questa e in mezzo alle fatiche e ai dolori contiene la certezza di una sorte migliore. Che anzi, quando il pensiero già si affissa nel futuro, le tenebre che ora ci avvolgono, possono sembrare non più che un velo sottile, prossimo a cadere; dinanzi allo splendore della vita perfetta, tutti i dolori di questo mondo vaniscono a guisa di sogno. La nostra tristezza è come l'ombra di una notte: domani ci sveglieremo e il regno dei buoni comincierà. È naturale che in una concezione, la quale trasferisce il centro della vita così decisamente dal visibile nell'invisibile, dal tempo nell'eterno, dall'uomo in Dio, non sorga il minimo dubbio circa l'immortalità. Chi ama Dio di tutto cuore deriva da questo amore la più assoluta certezza della propria eternità; poichè «egli sa che non può morire per sè ciò che non muore per Dio; e Dio è il Signore dei vivi e dei morti».

Il pensiero della sorte nel mondo di là e non pur della propria, ma anche di quella dei congiunti, diviene per altro forte sprone a bene operare in questo mondo. Specialmente efficace in questo senso è la dottrina del purgatorio, stato intermedio tra la beatitudine e la dannazione, insieme con la credenza che le preghiere e le opere dei vivi possano mitigare le pene del purgatorio. La costruzione di questa dottrina dimostra quanto a fondo Agostino conoscesse il cuore umano coi suoi impulsi e le sue debolezze.

Siffatto indirizzo oltremondano imprime un marchio d'ingiustizia su tutte le gioie di questo mondo. Il possesso dei beni terreni sembra un impedimento alla vita morale, al pieno abbandono a Dio. Si afferma ormai in tutto il suo vigore l'ideale ascetico; la proprietà privata è una delle principali fonti d'iniquità e corruzione; chi totalmente abbandona ogni possesso è superiore a quello che se ne distacca solo con l'animo. Il celibato è uno stato più perfetto che il matrimonio; e se, divenendo universale l'astensione, il genere umano andasse a finire, Agostino saluterebbe questa fine con gioia. Così affetti e speranze finiscono per concentrarsi del tutto nella vita dell'al di là.

e) La Chiesa.

Finora abbiam seguito in Agostino due ordini di pensieri; quello relativo alla religione in genere e quello relativo al Cristianesimo; ma c'è anche una terza sfera nella quale si raccolgono e spesso sembrano esclusivamente assorbiti i suoi sforzi: la vita ecclesiastica, la comunità religiosa visibile, fondata sopra solidi ordinamenti. Tutto ciò che già avevan creato i Latini in sostegno del potere e della autorità della Chiesa, Agostino l'accetta di buona voglia e lo svolge vigorosamente, spinto principalmente da due motivi: l'utilità per i più e il bisogno di un sicuro fondamento per il suo animo irrequieto. Le considerazioni di utilità sono svolte con grande franchezza specialmente negli scritti più antichi. D'accordo con gli altri padri della Chiesa, Agostino vede il pregio sommo del Cristianesimo in ciò che esso reca la salute non solo a pochi, ma alla umanità tutta intera. Ora se si pensa che Agostino nutre una profonda diffidenza per le forze degli individui e che in lui si mantiene il concetto antico della divisione del genere umano in un piccol numero d'intelligenti e in una moltitudine d'ignoranti, l'autorità e la fede divengono indispensabili. Chi sta più in alto non ne ha bisogno per sè, ma anch'egli convien che si sottometta, a ciò che dall'uso della sua libertà non venga scossa la fede dei molti; « se egli non fa male a sè stesso, lo può fare agli altri col suo esempio ». In questo senso la Chiesa si presenta come un instituto per la educazione e la disciplina delle moltitudini; la fede, intesa come sottomissione alla dottrina della Chiesa, si raccomanda per la sua sicurezza e ben anche per la sua comodità. Ma assai più forte che queste ragioni di convenienza è il motivo interno; è la sua stessa natura così irrequieta e divisa, che spinge Agostino a cercare un punto d'appoggio, il quale stia fermo contro ogni assalto del dubbio. Imperocchè i più alti voli della speculazione non lo assicurano dal tormento del dubbio; nonostante il vigore spirituale c'è nella sua natura un bisogno prepotente di vedere e toccare ciò che egli deve accettar per vero, una ripugnanza a credere nella realtà di grandezze ideali che non s'incarnino in qualche forma visibile. Perciò egli si attacca con tutta l'anima alla Chiesa come ad un sostegno necessario e confessa di sè medesimo: « Io

non crederei al Vangelo se non mi ci spingesse l'autorità della Chiesa cattolica ».

Di questo passo, la Chiesa diviene il foco centrale della vita spirituale e religiosa, la comunione della vita nuova, la dispensatrice — sopratutto per mezzo dei Sacramenti — dei divini tesori della grazia, che debbono rigenerare la umana natura. Onde in lei sola è salute, in lei sola son rimessi i peccati, in lei sola è possibile una vita morale; non c'è, quindi, speranza per l'individuo senza una piena sottomissione ai suoi insegnamenti ed alla sua vita. « Senza un forte regime di autorità (*sine quodam gravi autoritatis imperio*) non può conservarsi la vera religione ».

Alla Chiesa come ordinamento visibile, come istituzione concreta, si volge anzitutto la venerazione di Agostino. Ma tale venerazione non sarebbe certo giustificata dinanzi alla sua mente, ove il visibile non fosse ricetto di forze invisibili e, benchè sussistente in sè medesimo, non entrasse, a un tempo, in attinenze più universali. Così è di fatti; il temporale e sensibile, senza perder la sua natura, riceve le proprietà dell'ordine superiore e ne deriva maggior profondità di contenuto, una più alta potenza e un ineffabile carattere sacro; qui affluiscono tutte le sorgenti dello spirito, il visibile e l'invisibile si confondono in una sola unità vivente. La sfera della Chiesa sembra attrarre totalmente ed assorbire in sè quelle della religione e della vita cristiana; e poichè dalla religione dipende tutto ciò che può avere di buono e di ragionevole l'esistenza umana, ne segue che assolutamente nulla di buono può esserci fuori della Chiesa: senza la Chiesa cattolica non c'è Cristianesimo, senza Cristianesimo non c'è religione, senza religione non c'è vita razionale. Cosicchè il rapporto con la Chiesa decide in ultima istanza del valore e della sorte dell'uomo.

Questa congiunzione del sensibile con lo spirituale, del temporale con l'eterno indubbiamente era stata preparata da tutta la storia anteriore; ma qui il movimento s'innalza a grandi proporzioni e spiega quindi tutta la sua energia. Per questo Agostino può ben considerarsi come il fondatore del cattolicesimo nella sua forma più caratteristica.

È manifesta la grande importanza di quella compenetrazione come pure la sua storica necessità. Con essa la vita acquista un sicuro caposaldo e l'azione uno scopo afferrabile, tutte le

forze sono raccolte e strette da un unico supremo dovere. Poichè le instituzioni visibili si appropriano virtù invisibili e le cose del tempo direttamente ci fan partecipi dell'eterno, non in quantità di simboli, ma in quanto con l'eterno indissolubilmente connaturate in un unico fiume di vita, cresce sino all'infinito la tensione di ciò che avviene e si fa nel nostro mondo; l'uomo si sente avvalorato da attinenze divine, egli sa che del suo proprio operare nulla può andar perduto. L'idea fondamentale cristiana del ricongiungimento del divino con l'umano, della manifestazione dell'eterno nel tempo, ha preso qui una forma, certo non inattaccabile, ma pur altamente efficace e adatta alle condizioni storiche. Poichè in quale altro modo il Cristianesimo avrebbe potuto diventare una forza viva al tempo delle grandi migrazioni di popoli e del costituirsi di nuove nazioni? Niente più distingue Agostino da Plotino ed anche dai padri greci che questa prevalenza della società religiosa con la sua storia, questo affermarsi dell'aspetto e dell'ordinamento temporale delle cose.

Se non che tale concezione nonostante la sua forza e la sua grandezza porta seco gravi pericoli. La compenetrazione dell'eterno e dell'invisibile con un organismo storico può correre il pericolo di costringere ed irrigidire e altresì di esteriorizzare lo spirito, il pericolo di vincolare verità eterne a forme periture e l'azione interiore a determinate operazioni sensibili. Posto che chi non partecipa di quella data società visibile e non soddisfa alle sue esigenze perde non pur ogni comunione col regno di Dio, ma perfino con la vita della ragione, si può, anzi a rigor di logica bisogna arrivare ad un esclusivismo inflessibile e ad un appassionato fanatismo. Oltre a ciò si può far questione se la sintesi sia veramente riuscita ad Agostino, se le idee non siano per avventura più accozzate che unite. In vero, tutti i concetti principali hanno qui un doppio senso. Il Cristianesimo ora è l'eterna rivelazione di Dio, la quale pervade e riempie tutta la successione dei tempi, or un particolare e limitato ordine di avvenimenti storici; la Chiesa or la società invisibile degli eletti di Dio, ed or questa associazione visibile sotto il governo di un uomo; la fede è per un verso l'abbandono di tutto l'essere alla verità divina, e per l'altro una semplice accettazione della dottrina della Chiesa senza esame proprio; il miracolo la manifestazione di forze soprasen-

sibili in tutti i fatti dell'universo, oppure una rara interruzione del corso regolare della natura, qualcosa che esce dal modo ordinario e, per così dire, dall'abitudine dell'azione divina. Rendersi chiara ragione di questi doppi significati vuol dire scuotere una delle fondamentali colonne del sistema di Agostino e di tutto l'ordinamento medioevale.

Bisogna però convenire che se Agostino legò alla Chiesa tutta la vita spirituale dell'umanità, egli si adoperò altresì con tutte le forze per dare alla vita della Chiesa un ricco contenuto. La visione mistica del mondo, l'intimità di sentimento e un piano senso pratico si sostengono e completano vicendevolmente. Ad Agostino, che sì poca stima aveva dell'uomo come tale e sì acuto il senso per le imperfezioni morali del suo proprio tempo, doveva premere sopratutto di mettere la sostanza di quella vita al sicuro dalle particolarità dei singoli individui. Ond'egli svolge la dottrina del ministero sacerdotale (*sacramentum ordinis*) che imprime al prete come prete un « carattere » speciale, indipendente dalle qualità personali dei singoli individui.

La Chiesa, come dispensa ai suoi membri tutti i beni della vita cristiana, così sopratutto rafforza l'amore, il quale, secondo la mente di Agostino, è l'essenza di quella vita. Se vogliamo sapere quanto valga veramente un uomo, guardiamo non a ciò che egli crede e spera, ma sì a quello che ama; l'anima è tutta nell'oggetto del suo amore ed essa stessa diviene ciò che ama; non la fede e la speranza, ma l'amore solo penetra al di là della vita nell'altro mondo. Tutte le virtù sono trasfigurate e sublimate dall'amore che Iddio ci infonde principalmente per mezzo dei Sacramenti. Ma l'amore non deve restare semplice disposizione dell'anima: esso deve attuarsi durevolmente in un ordinamento concreto, esprimersi anche all'esterno in opere visibili. Così la virtù diviene « un ordine dell'amore »; le opere, anche nel senso di fatti esteriori, tangibili, sono necessarie, poi che l'uomo, come membro di una società, deve estrinsecare in azioni i suoi sentimenti. Dal lato più propriamente religioso si richiede la partecipazione agli instituti ecclesiastici, specialmente ai Sacramenti e, dal lato della morale, sopratutto l'esercizio della misericordia, la sollecitudine per i poveri e gli infelici. Agostino a questo riguardo non si ferma soltanto al bene degli individui; egli esalta gli effetti del Cristianesimo e della Chiesa rispetto all'intero corpo sociale: il

miglioramento dei rapporti tra padroni e schiavi, l'affratellamento di tutti gli uomini, senza distinzione di classe nè di nazione, il riavvicinamento interiore dei popoli e dei governanti. Così educando e guidando il genere umano, la Chiesa tutto riferisce pur sempre al mondo di là; uno spirito ascetico domina i suoi fedeli. Tuttavia a preparare il regno oltremondano è necessario che essa abbia una autorità anche in questo mondo e subordini a sè tutte le altre potestà della terra; non per amore e compiacimento di potenza secolare — però che la sua propria inclinazione la porterebbe a staccarsi totalmente dal mondo — ma per il bene di tutta l'umanità, per la salute di tutte le anime. Se non che, nonostante lo sforzo per mantenersi a questa altezza, è quasi inevitabile il pericolo che l'elemento terreno eserciti una pressione sullo spirituale e lo avvolga nelle complicazioni della sua propria sfera. E non si tratta soltanto degli individui che possono con facilità soccombere alla sete di dominazione, ma della condotta della Chiesa stessa, la quale assai si avvicina a una politica secolare. In questo basso mondo, incapace, secondo Agostino, di sostanziali miglioramenti, la Chiesa, a voler operare, bisogna che prenda le cose come sono. Onde, bene o male, essa è costretta a transigere e a tollerare parecchie cose che non sono conformi alle sue aspirazioni. Così essa diviene più e più anche un regno di questo mondo; e tra le cure per il governo terreno, corre rischio di attenuarsi il suo carattere religioso e di languire la sua idealità.

Una siffatta Chiesa non può in alcun modo ammettere che lo Stato esista accanto a lei con pari diritti. La singolare condizione di quel tempo, in cui lo Stato era ormai già cristiano, ma perdurava ancor fresca e viva la memoria dell'antico impero pagano, induce Agostino ad un doppio giudizio. Lo Stato è recisamente condannato in quanto si contrappone alla Chiesa e vorrebbe usurpare il posto di lei; ma ha valore entro certi confini, in quanto riconosce ed aiuta la missione superiore della Chiesa. Nel primo senso lo Stato è fatto segno a una avversione implacabile, che non ha forse riscontro nella storia. Fra la città terrena e la città celeste c'è un contrasto assoluto che si svolge in tutta la successione dei tempi: la prima è nata dall'amore di sè spinto fino al disprezzo di Dio, la seconda dall'amore di Dio spinto fino al disprezzo di sè. Esse risalgono a Caino e ad Abele. Di Caino scrive Agostino che «egli fondò

lo Stato » (*condidit civitatem*); così che la *civitas terrena* ripete la sua origine da un fratricida ! In miglior concetto è tenuto lo Stato da poi che si è fatto cristiano; esso ha una funzione propria accanto alla Chiesa, però che le necessità della vita richiedono un ordine comune ai fedeli e agli infedeli. Suo còmpito principale è di vegliare al mantenimento della pace; nemmeno la Chiesa sdegna di obbedire alle sue leggi nelle cose attenenti alla vita secolare. In questa direzione Agostino è disposto a concedere allo Stato tanta autonomia, che nelle contese medioevali gli amici della sovranità civile poterono appellarsi alla sua autorità. Ma tale riconoscimento dello Stato è circoscritto alle cose temporali; tutto ciò che ha rapporto con la salute eterna e coi beni dello spirito, è di competenza della Chiesa, unica educatrice e maestra del genere umano. Quindi ad essa sola appartengono i cuori degli uomini.

Similmente rispetto alla nazione e alla patria. La Chiesa compie sulla terra la sua missione divina, senza curarsi delle differenze che esistono nei costumi, nelle leggi, nelle instituzioni; di ciò che presso le varie nazioni in vario modo serve al fine della pace terrena, essa non distrugge nulla; anzi conserva e segue tutto ciò che conferisce a quello scopo, purchè non sia di ostacolo alla vera religione, entro i confini segnati dalla pietà. Ma il còmpito spirituale è superiore a tutte queste particolarità; sol in un ordine inferiore l'unità della nazione è tollerata come qualcosa che vien da natura. Anche personalmente Agostino non ha alcun patriottismo politico: sua patria è la Cristianità. Ciò che non appartiene alla vita della Chiesa non può toccare che dall'esterno la vita del cristiano.

Alle complicazioni che nascono dal contatto del mondo si aggiungono i pericoli procedenti dalla stessa vita interiore di una Chiesa, la quale lega tutto il divino ai suoi ordinamenti. Dinanzi a lei non v'è libertà d'individui, non diritti di un vero che parli all'uomo dal fondo della sua anima. Ogni deviazione, ogni movimento d'indipendenza sembra opera di cattiva volontà, di vana presunzione; l'infedele — nessuno più di Agostino ha coperto d'onta e d'infamia questo nome — è uno che non vuol credere alla parola divina; l'eretico uno « che per qualche vantaggio temporale e specialmente per desiderio di emergere e di comparire, mette in campo od accoglie nuove false opinioni ». Ove poi si consideri che questo orgoglioso spi-

rito di separazione, scuotendo la necessaria autorità, gravemente danneggia l'intero corpo della Chiesa, è naturale che contro esso divampi l'odio e si voglia ad ogni costo sradicare il male. Mai forse la passione di Agostino scoppia con impeto sì violento come qui dove il fuoco della sua aspirazione religiosa si raccoglie e concentra nella difesa del sistema ecclesiastico. È vero che egli vuol salva la carità cristiana, affermando che la reazione deve servire anche alla salute spirituale dei colpevoli; ma l'amore e la sollecitudine per il bene altrui acquista un carattere di coazione; bisogna far entrare per forza (*compelle intrare*) coloro che ormai appartengono al Cristianesimo, bisogna costringere al bene, anche contro la loro volontà, quelli che fanno male a sè stessi. « Uccidete gli errori, amate gli uomini »; e a Dio rivolto, esclama Agostino: « Colpisca la tua spada i nemici della Sacra Scrittura, e cessino questi dal farle guerra. Invoco la morte sul loro capo a ciò che essi vivano in te ». Così in buona coscienza si fa una strana confusione di sentimenti; tutti i più bassi affetti minacciano di ripullulare all'ombra della Chiesa, e l'odio più selvaggio può coprirsi col manto della carità cristiana. Sarà questo pur troppo un terreno ferace per le persecuzioni religiose, per l'inquisizione ed i roghi, onde sì tristi pagine ha la storia del Cristianesimo.

Anche la sostanza della morale è compromessa da quella universale e assoluta supremazia della Chiesa. La morale non ha consistenza e valore in sè stessa; essa è una somma di precetti posti dalla religione, e, pòi che qui religione e Chiesa sono tutt'uno, la morale si riduce a una somma di prescrizioni ecclesiastiche. Cosicchè azioni moralmente buone non sono propriamente possibili che nel seno della Chiesa cattolica; per i non cattolici a nulla giovano i maggiori sacrifizi, però che, mancando la consacrazione della Chiesa, manca a queste opere il suggello divino, il carattere fondamentale della bontà.

Oltre a ciò una siffatta dipendenza dall'ordine ecclesiastico fa sottostare inevitabilmente la morale a tutte le vicende e mutazioni dei tempi. Che le norme della vita abbiano subìto dei cangiamenti nel corso della storia, lo dimostra sopratutto la differenza tra il vecchio ed il nuovo Testamento; differenza che è evidente, p. es., nel passaggio dalla poligamia, permessa nella antica legge, al matrimonio monogamico e, traverso

questo, alla verginità, la quale, benchè non imposta, è tuttavia desiderata dalla legge nuova. In questi cangiamenti, secondo il concetto di Agostino, sono mutati, non le opinioni degli uomini, ma i precetti morali in sè stessi; ciò che prima era permesso fu più tardi proibito.

Di questo passo si arriva ad affermare che possono essere doverose certe azioni, le quali contraddicono direttamente alle norme generali della morale, purchè sia certo che esse sono volute da uno speciale comandamento divino. Come le leggi della natura, così anche quelle della morale sono semplici regole, che ogni momento possono esser sospese in favore della religione. Agostino non si nasconde i pericoli di questa teoria; per ciò egli esige che si diano le prove più sicure che l'ordine eccezionale viene proprio da Dio; egli è cauto nell'applicare il principio ai singoli casi, assai più cauto che altri padri della Chiesa suoi contemporanei. Ma non si può negare che quella sua proclamazione del principio abbia particolarmente conferito a scuotere l'autonomia della morale e a sottoporre l'interesse morale a quello ecclesiastico.

In tal guisa cresce smisuratamente la potenza dell'organizzazione ecclesiastica, la quale lega a sè la religione, foggia secondo i suoi fini la vita dello spirito, schiaccia ogni cosa che le resiste. Non si dimentichi per altro che in Agostino questo edificio di autorità e di potenza si regge su di una fortissima vita personale; la persona umana, nel suo rapporto immediato con Dio, resta sempre l'anima di tutto. La vita con Dio — sia che nei mistici abissi si sforzi di raggiungere il primo principio dell'essere, sia che in mutuo rapporto di amore, si avvicini come persona a persona all'ideale di ogni perfezione — è alla Chiesa sorgente perenne di forza, calore ed intimità che la preserva dal degenerare in un arido meccanismo di cerimonie e di opere esteriori. L'autorità non s'impone come una rigida realtà di fatto col solo peso della sua esistenza; ciò che ad essa ci sottomette e ci conserva ad essa fedeli è un bisogno intimo, una esigenza dell'anima, che nella sua sete di beatitudine anela ad un sostegno sicuro. È questa la profonda vena onde principalmente deriva alla Chiesa quella straordinaria potenza su gli spiriti che essa esercita ancora ai nostri giorni. Ma può la grandezza dell'effetto sopprimere la contraddizione del fatto che mentre si vuole innalzare l'uomo ad una vita personale origi-

naria, così libera, così innovatrice, gli si comanda nel tempo stesso di sottostare incondizionatamente all'autorità ecclesiastica? La contraddizione venne qui fatta tacere, ma sol provvisoriamente, per una certa situazione storica; finalmente essa doveva venire in luce e spingere l'umanità su di un nuovo cammino.

f) Epilogo.

Non vogliamo prolungar troppo questo studio con le nostre riflessioni. Nondimeno ci sia lecito osservar brevemente come il complesso della concezione d'Agostino sia qualche cosa di vasto e di grandioso, ma anche d'incompiuto. Tre ordini di vita, il religioso in genere, il cristiano e l'ecclesiastico, abbiam visto svolgersi in grandi sistemi, attrarre a sè tutta la realtà e foggiare sul proprio stampo l'umana esistenza. Questi tre ordini in parte si uniscono e compenetrano, in parte si contrastano ed urtano, cosicchè ne nasce una straordinaria larghezza e ricchezza di vita, ma insieme anche ne saltan fuori le più stridenti contraddizioni. Quello stesso pensatore che, a dispetto di ogni tradizione, aveva fatto della vita propria dell'anima il centro e il principio di ogni realtà, ha poi contribuito più di qualunque altro ad edificare un sistema di autorità assoluta; quell'uomo, che era venuto a considerare l'amore come la sostanza della vita, anzi come la stessa forza divina animatrice, accese col suo zelo appassionato un odio profondo contro i non credenti; egli, che in un radicale rinnovamento di tutto l'essere, avea proclamato la più perfetta liberazione dello spirito da ogni elemento naturale, abbassò in un altro senso tutta l'attività umana al livello della natura e cadde in un grossolano materialismo morale. Sovratutto poi l'opera sua è tutta penetrata dalla sua contraddizione rispetto al soggetto, il quale per un verso è chiamato ai più arditi slanci sì che, sicuro di vittoria, esso si esalta al disopra di ogni esistenza oggettiva, per l'altro invece, sempre è riassalito da un dubbio tormentoso circa le proprie forze e, nella affannosa ricerca di un solido appoggio, finisce col sottomettersi di buon grado ad un ordinamento esteriore.

Il peggio poi in questa natura così chiara nei suoi elementi e così enigmatica nel suo complesso, è la diversità di livello

spirituale e segnatamente morale; non c'è grande pensatore nel quale tra i sommi e gli infimi gradi corra tanta distanza quanto in Agostino. Or è in lui una meravigliosa intimità, il più profondo senso degli umani destini, un avvivamento di tutti i più eccelsi valori, un soffio onnipossente di virtù divina: or invece la irrefrenata sete di felicità, mal reggendo all'assalto d'impulsi inferiori, trascina seco tutte le forze dell'anima e giunge a conseguenze ripugnanti, principalmente là dove essa torce ai suoi fini una logica potente, facendo tacere la voce del sentimento. Quello strano miscuglio di ardente passione e di fredda, inflessibile logicità, che spesso di poi s'incontra nelle lotte religiose, comincia con Agostino.

Ma ciò che nell'uomo giudicato in sè stesso è debolezza, diviene forza in rapporto all'effetto. Agostino fu non soltanto un punto di allacciamento delle tendenze più diverse, ma di ciascuna in particolare una chiara, classica incarnazione; egli è il più eloquente interprete del loro senso più intimo. Aggiungi che qui una cosa si completa con l'altra ed ogni spiacevole conclusione è attenuata dalla possibilità sempre aperta di nuove direzioni. Per l'intelligenza di tutte le correnti Agostino ha un valore unico, imperocchè appare in lui con singolare evidenza com'esse derivino dalla totalità della umana natura e agevolmente se ne scoprono gli estremi moventi. Specialmente divien manifesto come il sistema del cattolicismo medioevale sia profondamente radicato in bisogni dell'anima umana, onde esso è fatto superiore sia alle violenze esterne, sia al facile scherno dei volgari.

Definire la posizione storica di Agostino non è cosa facile. Evidentemente egli sta al vertice del Cristianesimo antico e domina il medio evo. Ma anche il Cristianesimo nuovo ha largamente attinto da lui e la Riforma nelle principali proposizioni ha invocato la sua autorità. E non si esagera affermando che perfino l'età presente, se vuol riprendere per sè il problema religioso, per orientarsi storicamente dovrà ricorrere sopratutto, non a Schleiermacher ed a Kant e nemmeno a Lutero ed a Tommaso, ma ad Agostino, come al punto in cui tutto ciò che di poi sarà dato tradizionale, è in via di formazione e quindi meglio può manifestare all'indagine critica i suoi diritti e i suoi torti. E anche fuori della religione molti incitamenti trova in lui l'uomo moderno, purchè attraverso la

scorza spesso antiquata, sappia penetrare sino all'interna sostanza. Ci sono dei punti nei quali Agostino con la sua soggettività potente e profonda è a noi più vicino che non Hegel o Schopenhauer.

Ciò nonostante esitiamo a chiamarlo senz'altro — come han fatto alcuni — un uomo moderno. Per certo Agostino ha molto del moderno, principalmente in quella ardente soggettività che tenta tutti gli abissi, in quella natura demoniaca che racchiude in sè i più violenti contrasti. Tuttavia, molte cose mancano in lui, che sembrano essenziali al carattere moderno. Manca una chiara distinzione tra soggetto ed oggetto, manca quell'aspirazione alla realtà pura, alla verità spassionata, al lavoro oggettivo, che è sì potente ai nostri giorni e reagisce contro il mero soggettivismo; Agostino invece innalza rapidamente l'elemento soggettivo a sì grandi proporzioni, che esso diviene tutto il suo mondo. Similmente il convergere esclusivo e diretto del suo pensiero e di tutta l'opera sua alla religione, non comporta una espansione dell'attività a tutta l'ampiezza del reale, una cultura universale quale oggi la vagheggiamo. Finalmente molto egli tiene ancora del mondo antico: dell'età classica, nella speculazione cosmica, nella concezione plastica della realtà, nella distinzione di una vita esoterica e di una exoterica; della cadente antichità, nella affannosa ricerca di un porto lontano da tutte le tempeste, di un estremo riposo in una pace sicura, e altresì nell'acuta tensione del contrasto tra il sensibile e lo spirituale. In altri punti infine egli segue unicamente la sua propria natura, e in questi sopratutto egli dimostra la immortale grandezza del suo genio. Onde è meglio non classificarlo in nessun gruppo ed in nessuna epoca particolare riconoscendo in lui una delle poche personalità da cui i tempi traggono luce e inspirazione per i loro fini eterni, ma che stanno esse medesime sopra tutti i tempi.

3. — Il medio evo.

a) I primi secoli.

Se dovessimo trattare non delle concezioni singole dei filosofi medievali, ma della concezione generale del mondo e della vita nel medio evo, noi avremmo dinanzi a noi un còmpito particolarmente attraente: allora dovremmo attenderci di trovare

molto di caratteristico e di notevole. Per il nostro fine particolare invece, un intero millennio ben poco di nuovo ci offre. Le concezioni dei pensatori medievali tolgono la loro materia dalle età anteriori: e ciò che costituisce l'opera loro propria ha un valore puramente storico. Di qui per noi il diritto, anzi il dovere di trattarne molto sommariamente.

I primi secoli del medio evo seguono nella filosofia specialmente le orme dei neoplatonici. Alle fonti già ricordate se ne aggiungono per ultimo due nuove: lo scritto di Boezio († 525) *De consolatione philosophiae*, un libro di edificazione per le persone colte, e le opere dello Pseudo-Dionisio (V secolo). L'opera di Boezio spira un senso di nobile dolcezza. Convinto della vanità delle cose sensibili e terrene, il filosofo si eleva al mondo delle essenze sovrasensibili e nello stesso tempo ad una contemplazione delle cose sotto l'aspetto dell'eternità: donde egli trova conforto nel pensiero che da questo punto di vista tutto è razionale ed il male si converte in una pura apparenza.

Maggior influenza sulla vita esercitò Dionisio, la cui dottrina, attinta nelle idee essenziali al neoplatonismo, fu considerata dalla Chiesa come l'opera d'un discepolo degli apostoli e come la rivelazione dei più profondi misteri della fede cristiana. Come cardine del Cristianesimo è posta qui l'idea neoplatonica di un efflusso e di un ritorno di Dio da ed a sè stesso: il mondo è un circolo eterno del divino amore. L'elemento storico diventa un simbolo dell'eterno, le cose umane un simbolo dei processi cosmici e della vita divina. Nella vita penetra un soffio di vago misticismo; il Cristianesimo ecclesiastico, da parte sua, si trova rafforzato e determinato in due punti molto notevoli. In primo luogo il concetto neoplatonico della gradazione continua dell'essere nel suo efflusso dall'alto verso il basso, applicato al Cristianesimo ed alla Chiesa, vi svolge e vi conferma, accentuando ancora il pensiero d'Agostino, il concetto della gerarchia, in primo luogo della gerarchia celeste, poi del suo riflesso, della terrestre. In secondo luogo questo sistema, seguendo in ciò una tendenza generale del tempo, confonde talmente il sensibile col sovrasensibile, che quello appare, ora come un semplice riflesso di questo, ora invece come inseparabilmente connesso col medesimo: ciò fa sì che gli atti del culto, specialmente i Sacramenti, ricevono de-

ciso carattere di misteri e pertanto acquistano un'importanza ben maggiore. Di qui chiaramente appare che le due colonne del sistema ecclesiastico medievale, la gerarchia ed i Sacramenti, hanno le loro fondamenta nel mondo antico.

A diffondere le idee di Dionisio in Occidente ha particolarmente contribuito Scoto Eriugena (IX sec.). Egli è animato da un senso della vita ignoto alla tarda antichità e la sua dottrina dell'esistenza di tutte le cose in Dio ha per effetto di riavvicinare il mondo e la natura all'uomo, anzi di preparare un panteismo radicale. Ma le conseguenze ultime non vennero tratte che dopo secoli ed allora venne l'inevitabile condanna della Chiesa.

Sul terreno propriamente medievale manca assolutamente ogni intenzione di scostarsi dalla tradizione. Tuttavia non mancano movimenti in vario indirizzo e non mancano i contrasti, specialmente fra la tendenza razionalistica e la tendenza sentimentale, mistica. La prima comincia specialmente con Anselmo di Cantorbery (1033-1109). Egli vuol fondare razionalmente le verità della fede, non per provarne la verità, bensì per esporre più chiaramente verità già riconosciute. Ma il sottomettere all'esame speculativo questioni fondamentali come quelle dell'esistenza di Dio e della sua incarnazione non poteva non condurre insensibilmente al razionalizzamento di tutto l'elemento tradizionale. Ed ancora il bisogno intellettuale così destato da Anselmo doveva ben presto condurre al di là dei confini da lui ad esso imposti.

Già in Abelardo (1079-1142), il brillante dialettico, erompe il conflitto. In lui l'elemento subbiettivo viene alla luce con una libertà ed un vigore mirabili: già presso di lui appaiono quella freschezza di sentimento e quella mobilità di pensiero, per le quali lo spirito francese ha tanto contribuito a spazzare via i rottami del passato e ad assicurare la vita e l'autonomia del presente.

Abelardo non si piega con timorosa reverenza dinanzi alle dottrine tradizionali, ma le fa oggetto d'una riflessione e discussione instancabile, egli applica appunto ai dogmi più oscuri il suo vigore dialettico. In uno scritto, per noi particolarmente importante, egli introduce a disputare sulle questioni ultime un filosofo, un ebreo ed un cristiano e fa sì che alla fine si trovino molto più vicini di quello che in origine sembrasse: egli

celebra la ricerca, anzi il dubbio, perchè « il dubbio conduce alla ricerca e la ricerca alla verità »: egli considera l'autorità come un surrogato provvisorio della ragione e volge severi giudizi contro la folla, che chiama fermo nella fede colui che si sta pago alla credenza volgare, che condanna ed accusa ciò che non conosce, che rigetta come errore e pazzia ciò che non comprende.

A tale disposizione razionalistica corrisponde il contenuto della dottrina. Il nucleo della religione è costituito, secondo Abelardo, dalla morale: il Cristianesimo non ha portato nulla di nuovo e di decisivo, ma costituisce il momento culminante di un movimento universale. Esso ha riunito ciò che era disperso, chiarito ciò che era oscuro, ha aperto a tutti ciò che era riservato a pochi. Gesù è celebrato come il fondatore d'una moralità pura. Ed anche il Cristianesimo non deve addormentarsi in un pigro riposo. Il nostro filosofo trova « strano che, mentre nella serie dei tempi e nella successione delle generazioni il sapere umano circa le cose create continuamente cresce, non debba esservi alcun progresso nella fede, dove l'errore è particolarmente funesto. Ciò proviene sicuramente dal fatto che a nessuno dei suoi seguaci è concesso di ricercare che cosa deve credersi e di dubitare impunemente di ciò che tutti ripetono ». Nella morale poi Abelardo ha un carattere decisamente moderno; egli mette nel dovuto rilievo il soggetto e riconosce l'importanza delle sue convinzioni ed intenzioni in rispetto all'agire.

Così noi vediamo levarsi un nuovo spirito che doveva urtare rudemente con l'ambiente. Gli stessi avversari non poterono però sottrarsi alla sua influenza: anche in essi si desta il bisogno di vivificare la tradizione, di illuminarla con la speculazione, di tradurre le dottrine di fede in un sistema abilmente costrutto. Scolaro di Abelardo fu Pietro Lombardo e in stretto rapporto con quest'ultimo sta Tommaso d'Aquino, il principe degli scolastici. Come spesso avviene nella storia religiosa, anche qui l'ortodossia si è appropriato ed ha diretto ai suoi fini quelle armi stesse che il razionalismo aveva temprato.

Ancora più minaccioso diventò l'indirizzo verso l'assimilazione sentimentale, che ha la sua espressione nella mistica. Anche qui esso comincia a rafforzarsi sul terreno ecclesiastico ed in un senso perfettamente ortodosso (Bernardo di Chiara-

valle ed i Vittorini). Ma ben tosto sorse un panteismo radicale di cui la Chiesa trionfò soltanto usando dei mezzi più radicali (Amalrico di Bena). La vita nel suo complesso aveva bisogno di trovar la sua espressione in una sintesi nuova: l'averla suscitata, in accordo, s'intende, col carattere e coi mezzi di quell'età, costituisce l'opera capitale della scolastica nell'età del suo massimo fiorire.

b) I secoli di mezzo.

Questa sintesi, l'opera capitale della scolastica, non è solo il frutto d'un'erudizione pedantesca o di sottigliezze speculative: sorta da profonde esigenze storiche, essa medesima riveste un'alta importanza storica. Da due parti era sorto un grave pericolo al patrimonio tradizionale dell'ortodossia cristiana: se da una parte la mistica col suo appello al sentimento immediato minacciava di dissolvere ogni fede positiva ed ogni ordine ecclesiastico, dall'altra la tensione tra fede e scienza saliva ad altezze pericolose, dopo che, a partire dal XII secolo, la raccolta degli scritti aristotelici aveva cominciato ad esser nota anche in Occidente. Aristotele era stato conosciuto dagli inizi del medio evo in poi solo per la sua logica: fu per gli spiriti una grande scoperta ed un'eccitazione potente quando alfine, per strani rigiri, attraverso l'Islam e la Spagna, anche all'Occidente cristiano fu aperta l'incomparabile ricchezza di un sistema così profondamente e sottilmente elaborato. L'agitazione minacciava di diventare tanto più grave in quanto presso Averroe, il più grande fra i peripatetici arabi, il rapporto fra scienza e fede era così concepito che nè l'Islam, nè il Cristianesimo potevano adattarvisi in alcun modo. Secondo esso infatti, prima viene svolto il sapere senza il minimo riguardo alla religione; ed in ciò Aristotele viene in più d'un punto, sotto l'influenza del neoplatonismo, interpretato in un senso crudamente panteistico. Senza alcun passaggio vengono quindi introdotte le verità della religione, le quali vengono ciecamente accolte come una rivelazione imposta da Dio, siano pur esse nel più aspro contrasto con i risultati della ricerca scientifica. Così si veniva alla nota dottrina della duplice verità, secondo la quale può essere falso ciò che in filosofia è vero ed inversamente: onde una scissione interiore dello spirito ed il pericolo che il mondo

della fede apparisca come qualche cosa che viene accolto solo per autorità e che manca d'una verità propria interiore. Tuttavia questa concezione, che con la sua precisa divisione dei due campi attraeva irresistibilmente in modo particolare gli spiriti più sagaci, penetrò anche nel Cristianesimo: il suo principale rappresentante nel XIII secolo fu quel Sigeri di Brabante che i recenti studi hanno messo in miglior luce e la cui fama è durevolmente assicurata dall'onorevole ricordo che con sì profondo sentimento ne fa Dante: nei suoi scritti essa è formulata con grande precisione e chiarezza. Tale penetrazione dell'aristotelismo metteva i rappresentanti del pensiero ortodosso nel più grave imbarazzo. Non era possibile sottrarsi alla potenza del suo spirito, alla ricchezza del materiale che esso offriva, e specialmente poi alla perfezione della tecnica scientifica: «era come quando, dopo la scoperta di nuove difese e di nuove armi, nessuno può d'allora in poi imprendere una guerra senza servirsene» (Seeberg). Nel medesimo tempo però ben sentì l'indirizzo allora vigente, dominato specialmente da Platone e da Agostino, che con Aristotele e con i suoi concetti entrava nel Cristianesimo un nuovo elemento straniero e pericoloso: l'avversione contro di esso doveva ancora essere accresciuta da quella veste averroistica sotto cui appariva.

La soluzione della difficoltà avvenne con la formazione di un aristotelismo cristiano specialmente per opera di Alberto Magno ed ancora più di Tommaso d'Aquino: d'un aristotelismo avente per mira di tutelare la superiorità del Cristianesimo e nel tempo stesso di utilizzare pienamente le ricchezze del pensiero aristotelico: l'idea della gradazione servì qui a stringere in un solido collegamento la scienza e la fede, il mondo della natura ed il regno della grazia. Questo nuovo aristotelismo non poteva penetrare senza mettersi in aspro contrasto con l'aristotelismo averroistico: l'urto più violento avvenne, poco dopo la metà del XIII secolo, nel centro scientifico della Cristianità d'allora, nell'Università di Parigi: il trionfo riportato dalla tendenza conciliatrice sull'altra non era senza pericoli e per la scienza e per la religione, ma corrispondeva ad un urgente bisogno della situazione storica. Perchè solo quell'indirizzo di conciliazione poteva soddisfare l'aspirazione dello spirito medievale verso l'ordine e l'organizzazione ed impedire l'interno sfacelo della vita; per quanto oggi, dopo tante rivoluzioni della vita, la so-

luzione da esso tentata ci possa sembrare insufficiente, per quell'età essa fu incontèstabilmente un'opera grandiosa. — La capacità, qui manifestata dalla Chiesa, di conciliare e di incorporare in sè medesima movimenti che si volgevano ostilmente contro di essa, si esercita anche per rispetto alla mistica: essa non viene rigettata, ma collocata in posto dove l'azione sua sembra poter essere, anzichè pericolosa, utile. Da tutto questo insieme sorge una sintesi complessiva della vita che ha esercitato una grande influenza sull'umanità e che, non ostante ogni ben giustificata opposizione, continua ad esercitarla. Per giudicarla in qualche modo noi dobbiamo limitarci a considerarla nel suo più grande rappresentante, Tommaso d'Aquino.

L'apprezzamento storico di Tommaso (1227-1274) è spesso traviato dalle passioni del presente. La giusta condanna di un neotomismo antistorico fa spesso respingere a torto anche l'antico e genuino pensiero dell'Aquinate. Il quale certo non fu un pensatore di primo ordine, ma non fu nemmeno uno spirito insignificante od un fanatico; egli non si è elevato, come aquila, sul suo tempo, ma ha abbracciato ed elaborato quanto il suo tempo gli offriva, portando nell'opera sua una grande abilità ed una grande tolleranza. Ondc egli appartiene senza dubbio alla schiera dei pensatori, dei quali dobbiamo occuparci.

Il merito di Tommaso è la costruzione, l'elaborazione sistematica d'una grandiosa concezione cristiana; egli ha posto il Cristianesimo in un più stretto rapporto con la cultura e con la scienza e, pur mantenendo la supremazia della religione, riconosciuto anche agli altri campi un proprio diritto. Il mondo della cultura è rappresentato per lui da Aristotele, la cui dottrina era allora come risorta nella sua totalità ed agiva con la freschezza delle cose nuove. Qui gli si offriva un quadro del mondo d'una ricchezza meravigliosa, egualmente elaborato in ogni parte; qui gli si offriva un sistema che pretendeva d'essere una soluzione perfetta e non lasciava all'intelletto angustia alcuna di problemi insoluti. Nessuna meraviglia pertanto che e Tommaso e in genere lo spirito medievale si sentisse da esso irresistibilmente attratto e dominato: esso gli offriva tutto quanto poteva desiderare.

Ma pur sorgeva qui nello stesso tempo un grave problema. Conciliare lo spirito sereno d'un greco tutto rivolto alla vita ed al mondo con il Cristianesimo non era impresa lieve; a noi mo-

derni essa sembra impossibile. Ma il filosofo medievale concordava col primo in un apprezzamento ideale delle cose: inoltre egli vedeva Aristotele, secondo l'uso della maggior parte dei filosofi arabi, attraverso il neoplatonismo e lo interpretava in un senso più interiore e religioso di quello che la verità storica lo conceda: sopratutto poi la predilezione aristotelica per la realtà immediata e il suo ritegno a proposito dei problemi ultimi rendevano facile la conciliazione col Cristianesimo, una volta accettato il principio della gradazione della realtà. E questo è appunto il concetto direttivo dell'Aquinate. Ogni grado della realtà ha qui il suo proprio diritto; anche il grado infimo deve potersi svolgere secondo il suo particolare carattere senza essere turbato dai gradi superiori. Come vi è un regno particolare della natura, così è riconosciuto anche il còmpito autonomo della conoscenza naturale ed il fare appello a Dio nelle questioni scientifiche speciali è condannato come un rifugio dell'ignoranza (*asylum ignorantiae*). Ma ogni grado inferiore deve pure contenersi nei suoi confini e non pretendere di intrudersi nelle sfere superiori. Il regno della natura abbozza soltanto ciò che poi il regno della grazia, il mondo del Cristianesimo storico conferma e svolge. Ond'è che secondo Tommaso già la ragione può dare una dimostrazione sufficiente dell'esistenza di Dio, della dipendenza del mondo da lui, dell'immortalità dell'anima: per contro le dottrine della trinità, della creazione, della risurrezione dei corpi hanno bisogno della rivelazione. Così l'autonomia non esclude la subordinazione e la divisione dei campi si completa con la loro armonizzazione in una totalità più comprensiva. Quindi è detto «il diritto di Dio non sopprime il diritto dell'uomo»; «la grazia non toglie; ma compie la natura» (*gratiam naturam non tollit, sed perficit*): «la ragione precorre la grazia».

Sopra il regno della rivelazione storica si leva però un altro grado: l'unione immediata con Dio, alla quale conduce l'intuizione mistica, il regno della gloria (*gloria*). Ma questo regno è per la vita terrena più una speranza che un possesso: ancora, l'individuo non ha per sè la forza di giungervi, se non viene sorretto dagli istituti della Chiesa. Il tutto costituisce così come un grande tempio: la natura è il vestibolo, la grazia ci apre il sacro recinto, il santuario secreto rimane oggetto delle aspirazioni dei fedeli e non si disvela ad essi che nei rari istanti di

rapimento. Questa gradazione sembra aver risolto il problema di conciliare tutte le finalità umane e di riconoscere ad ogni campo il suo diritto senza mettere in pericolo l'unità e l'ordine del tutto.

Ma se nel quadro totale tutte combacia così facilmente, l'esecuzione particolare presenta poi difficoltà non lievi, contrasti da mitigare, lacune da riempire. A quest'opera si richiedeva una potenza veramente straordinaria di sintesi ed un'abilità non meno grande nell'uso dell'armamentario logico. In questo Tommaso è stato veramente grande: egli si è rivelato un vero maestro sia nell'armonizzamento di concetti apparentemente disgiunti, per mezzo di una concatenazione sillogistica, sia nell'eliminazione delle contraddizioni, per mezzo di sottili distinzioni fra i diversi significati dei concetti.

Questa potenza logica rende utili servigi anche al contenuto proprio della rivelazione cristiana. Certo le dottrine della fede non derivano dalla ragione; ma, una volta rivelate, diventano anch'esse oggetto di elaborazione logica, vengono anch'esse sottoposte a quel processo di approfondimento e ricostruzione sistematica che caratterizza il pensiero dell'Aquinate. Qui per la prima volta si erige un sistema di teologia morale cristiana: l'ordinamento ecclesiastico riceve in modo speciale una ben specificata graduazione ed una ferma unità. Tutta la varia molteplicità confluisce in un ordine unico, verso un'unità superiore dominante: la Chiesa acquista in Tommaso una sistemazione rigorosamente gerarchica, come Agostino ancora non la conosceva. Varie correnti d'idee confluiscono qui verso lo stesso fine: l'esigenza d'un'unità perfetta della Chiesa come d'un unico corpo (*unum corpus*), la convinzione della partecipazione delle forze divine dall'alto al basso in una catena continua, infine il concetto, tutt'affatto evidente per il filosofo medievale, che non vi sia piena realtà senza un'incorporazione visibile e quindi nessuna ferma unificazione senza il dominio d'un'unica persona. Onde Tommaso propugna la concentrazione della potenza ecclesiastica in un'unica mano: ciò che esce dall'ordinamento gerarchico ed anzi gli si oppone, è perduto e deve essere punito senza pietà. Ogni autonomia dell'individuo è soppressa, la coscienza dell'umanità è sostituita dalla Chiesa ed anche il pieno svolgimento della dottrina del purgatorio concorre ad accrescerne la potenza. Contemporaneamente crescono le sue pre-

tese esteriori. La Chiesa si erige a dominatrice di tutta la vita spirituale e rivendica la propria supremazia sullo Stato. Come in genere nel Cristianesimo i sacerdoti sono prima dei re, così tutti i re del mondo cristiano debbono obbedire al papa » come a Gesù Cristo in persona ».

Nonostante questa sua cruda espressione il principio non è punto dovuto ad ambizioni terrene: non è il bene proprio, ma l'ordine da Dio voluto e le esigenze della salute spirituale di tutti che impongono la supremazia universale della Chiesa. Tommaso stesso è tutto pieno d'un senso di rinuncia, insieme al suo tempo egli denomina semplicemente l'al di là «patria», egli anela evidentemente ad una vita tutta consacrata solo alla contemplazione di Dio. Nel fatto poi si oppone ad una completa trasformazione della Chiesa in una teocrazia sovratutto la dottrina della partecipazione della vita divina e dell'amore divino per mezzo dei Sacramenti. In essi permane vivente l'efficacia del soffrire di Cristo (*efficacia passionis*), i Sacramenti del Nuovo Testamento « non solo significano, ma causano la grazia » (*non solum significant, sed causant gratiam*). Onde essi hanno una gran parte nel quadro della vita che traccia Tommaso e dànno al sistema dell'ordinamento ecclesiastico uno sfondo mistico ed un calor religioso.

Ben si comprende pertanto come Tommaso sia presto diventato il primo dei filosofi del medio evo e sia stato ben presto venerato — ce lo dimostrano anche le pitture — come l'interprete classico del pensiero cristiano. L'idea dell'ordine, che penetra tutto il medio evo, ha in lui la più adeguata espressione filosofica: nel suo pensiero si svolge una grandiosa concezione della vita che distingue e pur rigidamente unisce tutti i varî còmpiti umani; l'orizzonte si estende considerevolmente, il confluire di una notevole parte del pensiero antico inizia una specie di rinascimento. Che egli allora stesse al culmine dell'evoluzione spirituale, ce lo dimostra anche l'adesione di Dante al suo pensiero. Noi non possiamo qui certo trattare di quest'ultimo in modo condegno, ma non possiamo nemmeno passarlo sotto silenzio.

Dante mostra con speciale evidenza come l'uomo possa essere qualche cosa di più che un puro prodotto del suo tempo, come egli possa foggiare tutto il vasto contenuto dell'età sua in un'espressione della sua personalità superiore ed in uno stru-

mento del suo amore per la verità. Poichè il materiale del suo pensiero è tutto quello della Chiesa medievale, particolarmente della filosofia tomistica, e sembra ch'egli accolga solo, foggiandolo artisticamente, un materiale tradizionale. Ma l'elemento antico così accolto ed elaborato si rivela sotto nuovi aspetti, anzi diventa, nel suo intimo connubio con la personalità del poeta, qualche cosa di diverso e di superiore. In quanto infatti il poeta e pensatore trasforma tutti gli elementi, di cui s'impadronisce, in vita vissuta dal suo grande spirito, li inserisce, con tutta la loro varietà, in una continuità unica e costringe il loro ampio mondo nell'unità d'una visione possente, la loro ricchezza si addensa e ciò che altrimenti potrebbe parere un semplice scheletro è animato dal suo soffio vitale; allora il complesso edifizio lascia trasparire chiaramente le sue linee essenziali, le verità decisive acquistano, senza rinunciare alla concatenazione scientifica, una meravigliosa evidenza intuitiva ed una piana semplicità; anzi possiamo dire che quel mondo medievale, che con le sue varie tendenze costituiva negli altri uomini altrettante correnti spirituali distinte, qui per la prima volta e qui solamente è tutto abbracciato da una totalità di vita spirituale, dominato nell'intimo suo e trasformato così in esperienza vissuta d'una personalità perfetta. Specialmente giunge qui al suo pieno svolgimento la varietà di aspri contrasti e di forze attive che esso presenta; più di tutto il progresso alla beatitudine attraverso la cruda negazione e la tensione sovrumana fra la giustizia e l'amore che tutto quel mondo penetra ed agita profondamente. Dominare così personalmente un mondo poteva soltanto una personalità che insieme ad una vigorosa unità racchiudesse in sè una facoltà meravigliosa di sentire, una capacità straordinaria di rivivere in sè tutta la scala degli affetti umani, dalla cruda severità e dal rigore spietato fino alla più intima dolcezza ed al più tenero amore, una personalità che, sicuramente fondata sopra sè stessa, si aprisse nel tempo stesso con calda simpatia a tutti gli eventi ed a tutti gli atti umani. Ed il regno, che la sua creazione ci rivelò, non sarebbe diventato patrimonio duraturo dell'umanità e non conserverebbe tanta potenza sugli spiriti, se egli non avesse saputo dare alle immagini della sua fantasia una tale evidenza, una tale concretezza, una tale efficacia che, ciò che egli vide, sta ancor oggi dinanzi a noi come una realtà e come una realtà

desta il nostro odio ed il nostro amore. Così Dante è grande non solo per il suo popolo, il quale tanto a lui deve anche per la lingua; ma tutti gli uomini debbono venerare in lui uno spirito creatore, a cui l'umanità è debitrice di una parte del suo patrimonio spirituale: nell'età che fu sua egli vide al di là delle cose temporali l'eterno in essa vivente e seppe imporlo alla reverenza dei secoli che vennero. Nessuno penserà bassamente del medio evo, quando apprezzi degnamente questa grande personalità.

Del resto il medio evo non si arrestò a Tommaso e non seguì semplicemente l'indirizzo di conciliazione da lui tracciato. Da un lato la mistica non si lasciò stabilmente ridurre ad essere una parte od un momento della vita della Chiesa, per quanto lontani fossero personalmente i suoi più notevoli rappresentanti da un conflitto con l'ortodossia; d'altro lato si cercò ben presto di determinare il rapporto tra scienza e fede diversamente da Tommaso e da simile tentativo ebbe origine anche una nuova concezione della vita. In generale si può dire che il medio evo contiene una varietà ed una mobilità interiore molto più grandi di quello che oggi ancora generalmente si pensi.

Il più grande mistico e il più grande rappresentante, nella mistica della speculazione fu Meister Eckhart († 1327) un grande maestro della parola ed il creatore del linguaggio filosofico tedesco. Nel complesso delle sue idee egli non vuole separarsi dalla scolastica e da Tommaso ed anche la sua mistica offre, nei concetti, a coloro che conoscono la concatenazione storica del pensiero medievale, poco di nuovo: essa contiene lo stesso intreccio di astrazioni logiche e di aspirazioni sentimentali che, dopo Plotino, dominò in tanti spiriti; ad essa sovrasta lo stesso pericolo di perdere, quando sia spogliata delle sue particolarità, ogni contenuto preciso e di smarrirsi nel nebuloso. Ma il pensatore medievale, sorto da un popolo giovane, ha di fronte all'antichità morente maggior freschezza di sentimento, maggior letizia di spirito, maggior semplicità di espressione: egli possiede inoltre una meravigliosa capacità di fissare e di rendere intuitivo anche l'inesprimibile. Noi ci arrestiamo su di lui un poco a lungo perchè più di tutti i pensatori di quel tempo egli può esercitare ancora oggi un'azione immediata.

La mistica di Eckart riposa su d'un sistema speculativo assai semplice. Dio non viene dal suo puro essere, dall'« abisso » della

sua natura alla realtà vivente senza esprimere l'essere suo: in quanto esprime questo essere, crea le cose: onde egli è in fondo la realtà di tutte le cose. L'errore e la colpa vengono da ciò che la creatura vuole esser qualche cosa di per sè esistente: la salute è nel dissolversi del tutto in Dio. L'uomo, come anima pensante, ha il còmpito di ricondurre il mondo a Dio: perciò egli è necessario a Dio medesimo.

Cardine della vita è pertanto il ritorno dell'anima a Dio da cui deriva, il rigetto di ogni desiderio egoistico di felicità: una viva lotta si accende contro l'irrigidimento nella individualità particolare in pro d'un ampliamento, d'una liberazione dell'essere nel seno dell'infinità divina. Chi esige pel suo lavoro una mercede rassomiglia ai mercanti che Gesù cacciò dal tempio: «la verità non vuole essere mercanteggiata». Chi desidera qualche cosa per sè stesso, non ama veramente Dio. Chè «se io avessi in vita un amico e l'amassi solo per il bene che me ne deriva e perchè serve ai miei disegni, io non amerei l'amico, ma me stesso». Anche l'egoismo e la vanità nelle cose della religione vengono messi bene in luce. «La vita vera non sta nelle parole piene d'unzione e nei gesti solenni, non sta nelle apparenze venerabili della santità, non sta nella rinomanza estesa, non sta nell'essere prediletti ed apprezzati dagli amici di Dio, non sta nell'essere così accarezzati e favoriti da parte di Dio, da credere quasi che Dio abbia dimenticato tutte le creature fuori di noi e che quanto desideriamo da Dio debba realizzarsi subito senz'altro. No, non è questo, non è questo: ciò che Dio esige da noi è ben altro».

In realtà si tratta di distruggere ogni apparenza di esistenza separata e di svellere dalle radici ogni egoismo. Il mezzo principale che vi conduce è il dolore; il dolore non solo esterno, ma anche e sovratutto intimo. Il dolore esterno infatti «non rende l'uomo paziente, ma rivela soltanto se l'uomo è paziente, come il fuoco rivela se la moneta è di rame o d'argento». Il vero dolore invece «è la madre di ogni virtù, poichè esso deprime il cuore dell'uomo in modo che esso non può levarsi in orgoglio e si mantiene umile. Ora l'altezza delle altezze sta nel basso più profondo dell'umiltà: quanto più in basso, tanto maggiore l'altezza: profondità ed altezza sono una cosa sola». L'uomo deve pervenire alla povertà spirituale in cui nulla vuole e sa ed ha per sè stesso: ogni volontà ed ogni mira particolare dev'essere soffocata.

Ma a tale depressione dell'umanità pura corrisponde un'elevazione dell'uomo per via della sua unione con Dio. « Lo spirito muore tutto dissolvendosi nella misteriosa essenza divina. Perchè l'unità non ha distinzioni e cancella ogni particolarità personale: Dio accoglie in sè l'anima, come il sole attrae in sè l'aurora ». Allora s'avvera la parola: « Beati coloro che muoiono in Dio ». Chè, rinascendo in Dio, lo spirito viene a partecipare di tutta la pienezza della vita divina: « se io sono beato, tutte le cose sono in me e dove io sono, ivi è Dio; ed io sono in Dio e dove è Dio, ivi sono io ». Ogni godimento egoistico è così remoto che può dirsi: « Chi ha una volta gustato la verità e la giustizia e la bontà non se ne ritrarrebbe più nemmeno per un istante, anche se vi andassero unite tutte le pene dell'inferno ».

Una simile vita può svolgersi solo nell'interiorità più profonda, in una concentrazione dell'essere posta al di là di tutte le attività ed operazioni esteriori. Se l'anima vuole « trovare la pace e la libertà del cuore in una pace silenziosa », essa deve richiamare a sè tutte le sue forze e raccoglierle dalla dispersione nelle cose ad un'azione interiore ». Così si svolge una vita profonda del sentimento remota da ogni contatto con l'esterno; e la parola « Gemüt » ha ricevuto appunto per opera specialmente di Eckart la sua colorazione sentimentale.

In quest'ordine di idee è naturale che si propugni il carattere assolutamente immediato della vita religiosa, che si respinga od almeno si posponga ogni mediazione esteriore. Dio non è lungi da noi: « tu non devi cercarlo nè qua nè là: egli sta dinanzi alla porta del cuore ed aspetta che gli venga aperta e gli sia concesso di entrare ». Anche l'opera di Cristo non è stata una mediazione esteriore che tolga a noi di compiere l'atto decisivo: tutti noi dobbiamo diventare quello che egli fu. « Non mi basta aver avuto un fratello perfetto, anch'io debbo diventare perfetto ». Gesù è stato « un messo di Dio che ci ha portato la *nostra* salute: la beatitudine che egli ci ha portato era già nostra »; l'esempio suo deve alleggerire a noi il travaglio, poichè « il buon cavaliere non si lamenta delle sue ferite quando vede il suo re con lui ferito ».

Ciò posto si comprende come la paura del Dio che giudica e punisce ceda dinanzi ai più nobili sentimenti della confidenza e dell'amore. L'uomo non deve temere Dio: l'uomo deve solo temere di perdere Dio. Noi non dobbiamo essere i servi, ma

gli amici di Dio. Ben è l'uomo pieno di peccati: ma tutti i peccati degli uomini sono, dinanzi alla bontà inesauribile di Dio, come una goccia di acqua di fronte al mare.

Infine vediamo qui svolgersi un ardente impulso ad estrinsecare la ricchezza della nuova vita in un'attività indefessa: « quando l'uomo si esercita nella vita contemplativa, egli non può sopportarne la pienezza, ma deve espandersi e praticare la vita attiva ». Ma poichè tutto il mondo è un riflesso del divino splendore, non vi è posto per una recisa distinzione tra il sacro e il profano, lo spirituale ed il temporale: la mente rettamente disposta può possedere Dio nella vita quotidiana e nel commercio con gli uomini così bene come nel deserto o nella cella. Innanzi a tutto è posto il lavoro semplice e volonteroso dell'uomo per l'uomo: l'opera più semplice della carità attiva è superiore ad ogni mistica devozione. Marta che presta a Gesù cure devote è posta al di sopra di Maria che pende dal suo labbro: l'azione vale più che la dottrina. Anzi « se uno fosse rapito, come Paolo, nel terzo cielo e vedesse un povero uomo che attendesse da lui una minestra, farebbe bene a discendere dal suo rapimento per servire al misero ». Le opere propriamente religiose perdono per conseguenza il loro particolare valore; della preghiera dice: « Non è la preghiera esteriore che purifica il cuore, ma il cuore puro che santifica la preghiera »; ed agli adoratori delle reliquie grida: « O uomini, che v'attendete dalle ossa dei morti? Perchè non cercate il rimedio vivente che può darvi la vita eterna? Chè i morti non possono nè dare, nè ricevere nulla ». Funesto gli appare in special modo l'assoggettamento di tutti gli uomini ad un ordine unico: chè non a tutti si conviene la medesima via; « ciò che all'uno è vita, all'altro è morte ». L'essenziale è che regni l'amore: esso è « il vincolo più forte ed insieme il peso più dolce ». « Chi ha trovato questa via non ne cerchi altra ». « E dove sia maggiore l'amore nessuno lo sa, chè esso s'asconde nel secreto dell'anima ».

Tutto questo deve, nel pensiero di Eckart, esercitare la sua azione nei confini della Chiesa, non contro di essa: la religiosità sua non s'erge, come in Lutero, a giudicare ed a condannare, non s'appunta in un energico *aut-aut*. Eppure essa agisce vigorosamente nel senso di un interiorizzamento della vita, di una purificazione da ogni ispirazione egoistica, come dalle forme e dalle opere esteriori: ed in molti punti essa è più larga e più libera che in Lutero.

Il Tomismo urtò fin da principio nella resistenza di coloro che si attenevano più, secondo la corrente antica, ad Agostino ed a Platone, che trovavano la sistemazione aristotelico-scolastica del pensiero cristiano troppo razionalistica e troppo dipendente dagli artifizi concettuali e che in opposizione a tutto ciò insistevano più energicamente sul valore dei fatti, sulla preminenza della volontà, sulla rilevanza degli interessi pratico-religiosi. Questo indirizzo ebbe la sua sede in Inghilterra, specialmente ad Oxford: di qui venne anche colui che portò questo movimento al suo apice e pel primo oppose al Tomismo un corpo di dottrina non impari nel valore: Duns Scoto, lo spirito più sottile di tutto il medio evo († 1308). Il suo rapporto con Tommaso è stato spesso paragonato a quello di Kant con Leibniz: in quanto egli si dimostra assai più esigente di fronte alle dimostrazioni razionali, limita il campo della conoscenza razionale e si oppone decisamente alla trasformazione della teologia in filosofia. Come Kant, rivolge i suoi attacchi non tanto contro il contenuto delle verità quanto contro le loro dimostrazioni e formule usuali. Nella teologia pone sopra il resto la volontà e l'azione: essa è, secondo lui, un conoscere pratico, come la fede un'attitudine pratica. Oggetto di questa sono le rivelazioni, prodotte dal libero volere divino: le verità che essa tratta hanno un carattere contingente, non necessario. Dappertutto è attribuita alla volontà la preminenza sull'intelletto e nel tempo stesso una libertà di decisione che va fino all'arbitrio più sconfinato. L'individualità è considerata qui come qualche cosa di positivo, di inderivabile dall'universale: e questo inderivabile non è, come per gli aristotelici, qualche cosa di accessorio e di trascurabile, ma è anzi il compimento supremo dell'essere. Il passaggio dall'indirizzo razionale ad un indirizzo positivo in nessuna parte si esprime meglio che in questa opposizione: secondo Tommaso Dio comanda il bene perchè è bene, secondo Scoto il bene è bene perchè Dio lo comanda. È caratteristico di Scoto che il passaggio all'indirizzo positivo si compie non in opposizione alla speculazione, ma anzi per un potenziamento della tecnica speculativa, per la esplicazione d'una sottigliezza dialettica insuperata. Specialmente la capacità delle distinzioni e divisioni di concetti raggiunge qui il suo culmine: ad essa è sacrificato ogni riguardo della forma e dell'espressione letteraria. Ciò ha condotto a distinzioni d'un valore duraturo ed ha arricchito e

raffinato nel più alto grado la terminologia filosofica: ma ha condotto anche a sottigliezze sofistiche ed a vuote logomachie. Onde è che Duns Scoto apparve ad alcuno, p. es., ad un Erasmo, come il rappresentante tipico della scolastica più sterile. Il che potè accadere certo solo perchè lo spirito si era chiuso al senso di quei problemi, che avevano occupato la mente di questo singolarissimo pensatore.

c) Il tardo medio evo.

Nell'ultimo periodo del medio evo assistiamo alla dissoluzione di quel mondo spirituale, la cui creazione aveva costituito l'apice del suo svolgimento. Il cosidetto Nominalismo, del quale è capo Guglielmo di Occam (circa 1280-1350), prosegue nell'indirizzo aperto da Duns Scoto fino a negare tutte le realtà universali: l'individuo è ristretto ai suoi concetti subbiettivi ed è escluso da ogni contatto con le cose. Nel medesimo tempo è negata ogni possibilità di una fondazione scientifica della fede: questa deve essere accolta così come ci è tramandata dalla Chiesa, la quale alla sua volta si fonda sui libri sacri. Tutto in fin dei fini riposa sulla potenza assoluta e sull'arbitrio di Dio. Uno strano destino mette questo teorico dell'autorità in un aspro contrasto con le autorità visibili. Egli vede l'ideale, da lui ardentemente vagheggiato, di una perfetta povertà non solo dei religiosi singoli, ma degli stessi ordini, respinto dal papa: dal conflitto è trascinato ad una critica sempre più aspra non solo del papa, ma del papato ancora e delle sue aspirazioni alla potenza terrena e diventa così un difensore dell'autonomia dello Stato e del principe. « La santa povertà fece di lui un critico del papato ed un difensore dell'autonomia dello Stato » (Seeberg). Per quanto egli avesse con pertinacia inflessibile dedicato a questi fini tutta la vita, il risultato immediato fu, si può dire, nullo. Ma l'indirizzo del suo pensiero dominò per un secolo e mezzo, preparando in più d'un punto essenziale la Riforma: Lutero professa di essere un occamista e chiama Occam « il suo caro maestro ».

Per l'argomento nostro sono più immediatamente importanti, nel tardo medio evo, le opere della mistica: una mistica temperata e rivolta alla vita pratica. Sovra tutte merita di

esser qui ricordata l'Imitazione di Cristo di Tommaso da Kempen († 1471) la quale esercitò una tale influenza da meritare che ci arrestiamo a ricercarne le ragioni.

Per quanto questo scritto non ci offra una concezione della vita sistematicamente svolta, esso si fonda su d'un complesso di convinzioni semplici e vigorose. Noi vediamo in esso un'anima sopraffatta dallo spettacolo delle miserie umane ed anelante ad elevarsi sopra di esse. Tutto il suo desiderio si rivolge dal mondo a Dio, dalla terra all'al di là: questi due termini costituiscono una recisa opposizione e si escludono a vicenda; «la sapienza suprema sta nel tendere al cielo attraverso il disprezzo del mondo». Ogni contenuto ed ogni valore della vita viene dal suo rapporto con Dio: e questo rapporto non si stabilisce per via del conoscere mediante speculazioni profonde — contro le quali anzi viva è la diffidenza — ma per un contatto personale di spirito con spirito, per mezzo dell'amore, della devozione, del sacrifizio. Ogni apprezzamento dei beni si riassume nel principio che ciò che incatena al mondo è male, ciò che ne libera, bene. D'altro lato ciò conduce ad una specie di utilitarismo religioso, alla esclusione di tutto ciò che non serve all'eterna salute, quindi anche, tra il resto, della scienza profana. La via principale che conduce a Dio è il dolore che spezza ogni desiderio di gioie mondane: mezzi ausiliari sono la vita solitaria e silenziosa (*solitudo et silentium*), l'obbedienza pronta, l'umiltà lieta e volontaria, la vittoria sopra di sè fino alla rinunzia perfetta, la meditazione continua della morte. «Con due ali l'uomo si eleva sulle cose terrene: con la semplicità e la purezza». Questo quadro si completa positivamente con l'esigenza dell'amore, col precetto dell'aiuto vicendevole, dell'amorevolezza fraterna.

Ma questi sentimenti non vanno all'uomo reale e vivente, non abbracciano la viva personalità; essi rimangono nell'indeterminazione astratta, si librano in aria come staccati dal terreno della loro attuazione concreta. Ogni famigliarità con gli uomini è sconsigliata; noi dobbiamo frequentare gli altri il meno possibile ed evitare che altri si preoccupi in cuor suo di noi, come che il cuor nostro s'occupi dell'amore di altri uomini. Così si disegna al nostro sguardo un concetto ascetico della vita, profondamente pessimistico, di carattere monacale. Ma il cuore umano non può amare così in astratto, esso ha bisogno

per il suo affetto d'un oggetto vivente: quanto più il sentimento si stacca dai particolari individui umani, tanto più ardentemente esso si concentra nella personalità di Gesù. Esso solo deve venir amato per sè stesso e sopra ogni cosa; tutto il resto invece per riflesso suo. Bisogna tenere vivo dinanzi a noi l'esempio della sua vita e farne la regola delle proprie azioni: l'« imitazione di Cristo » nell'amore e nel dolore, nella lotta e nella rinuncia, diventa l'anima della nostra vita.

In tutto questo è solo il problema della propria salute, che occupa l'uomo: lo stato collettivo dell'umanità non preoccupa l'autore; i rapporti sociali vengono accolti come qualche cosa di straniero. Anche nella vita cristiana l'azione individuale costituisce il centro: l'individuo appare qui, nonostante i presupposti della grazia divina e dell'ordinamento ecclesiastico, come rinviato essenzialmente a sè stesso; nell'azione sua sta la suprema decisione. Questa azione è tutta interiore — « molto opera chi molto ama » —; ma anche così essa è opera dell'uomo, è un còmpito da eseguirsi con le nostre forze. Certo l'insufficienza di queste forze non è posta in dubbio; ma tale insufficienza è più una inferiorità di fronte al fine che una incapacità assoluta da perversione: ciò che si esige è un completamento della nostra capacità più che un rinnovamento di tutto l'essere. Così si intrecciano in questa concezione della vita correnti diverse e l'interiorizzazione spirituale non salva dalla superstizione delle opere.

Anche nella concezione del sommo bene s'intrecciano correnti diverse. Da una parte un'aspirazione egoistica verso la beatitudine, che non rinuncia del tutto, ma attende il suo tempo, che ripudia le cose della terra solo per un migliore al di là, che serve oggi per trionfare domani, che sopporta le miserie terrene in vista delle gioie eterne. Qui rimane sempre, nonostante l'apparenza del sacrifizio e della rinuncia, il vantaggio personale come fine: Dio e Cristo appaiono solo come strumenti dell'umana beatitudine. Ma questa è una sola faccia del pensiero di Tommaso da Kempen. Un movimento non meno intenso va a Dio per amore di Dio; si svolge un amore puro del bene e delle cose eterne, che si traduce in espressioni sublimi. « Io preferisco essere povero per te che ricco senza di te. Io preferisco errare con te pellegrino, sulla terra, che possedere senza di te il cielo. Perchè dove tu sei, ivi è il cielo: e dove

tu non sei, la morte e l'inferno ». « Io non mi curo di quello che tu doni oltre a te stesso, perchè io cerco te, non i tuoi doni ».

In quest'opera si confondono così la rinuncia e l'egoismo, l'elemento divino e l'elemento più miseramente umano: e forse appunto questa mescolanza ha fortemente contribuito ad aprire alla sua azione un così vasto campo. Poichè colui che resta abbastanza vicino alla media degli uomini per porgere loro un punto d'attacco e nello stesso tempo ha il potere di elevare lo spirito, ha certo la maggiore probabilità di agire in una vasta sfera. Sovente poi nello svolgimento delle sue dottrine Tommaso si libera completamente dai preconcetti e dallo spirito monacale ed i suoi sentimenti nobili e profondi acquistano un'espressione superiore a tutte le contese di parte, un'espressione così semplice, così efficace, così viva, che ogni spirito religioso potè in essi riconoscere i sentimenti e le esperienze proprie.

Onde uomini delle più diverse convinzioni, anche all'infuori del Cristianesimo ecclesiastico, hanno avuto caro questo piccolo libro e ne hanno attinto ammaestramenti per la propria vita. È l'ultimo libro da cui il Cristianesimo antico parla a tutti e riesce ancora ad essere qualche cosa di valido per tutti.

C. — Il Cristianesimo moderno.

1. — La Riforma.

Il Cristianesimo aveva fin qui attraversato numerose trasformazioni interiori senza che queste conducessero ad una brusca rottura ed interrompessero la continuità del movimento. Se ora la cosa andò altrimenti e sorse una nuova forma di Cristianesimo, ciò non si deve solo a motivi religiosi: vi s'aggiunse un mutamento profondo nella vita spirituale complessiva, nel movimento e nel senso della vita. Il Cristianesimo antico aveva ricevuto i suoi tratti decisivi nel quarto secolo ed aveva accolto in sè allora profonde influenze dalle condizioni particolari dell'epoca. L'umanità si era allora sentita come stanca ed oppressa dalla cultura, i grandi fini dell'attività umana erano scomparsi dall'orizzonte, negli individui era prevalso il sentimento della propria debolezza morale; la vita cristiana era precipitata, per l'irrompere improvviso di rozze masse, verso una rapida decadenza. Quell'età era travagliata inoltre da un aspro contrasto fra il senso e lo spirito, effetto della reazione contro la sensualità raffinata a cui riesce ogni cultura declinante. In tali condizioni la prima essenziale esigenza fu di dare all'uomo un fermo appoggio esteriore liberandolo così dal dubbio, elevandolo sopra ogni insufficienza, assicurandogli contro le tempeste della vita un porto di sicura quiete. Si sentiva il bisogno d'un'autorità, d'una certezza precisa e definitiva, si desiderava di essere scaricati dal peso d'una decisione personale, si accettava con favore il mistero, il miracolo, l'incomprensibile. Se quindi allora le dottrine della fede vennero coordinate in un sistema immutabile e l'ordinamento obbiettivo della Chiesa sorse con la pretesa di essere il mediatore della salvezza individuale, questo non fu che una

risposta ai bisogni del tempo e da ciò trasse la sua potenza irresistibile.

Il medio evo continuò questo svolgimento e, giunto al suo culmine, creò, nella Chiesa romana, un sistema unico non solo nella storia del Cristianesimo e della religione, ma in tutta la evoluzione storica dello spirito umano. Non solo gli individui, ma il complesso medesimo della cultura con tutte le sue suddivisioni veniva subordinato alla religione ed inserito in essa: la religione poi, incarnata nella Chiesa, doveva elevarsi al disopra di tutte le miserie e le accidentalità della condizione umana e costituirsi in un regno autonomo di azioni e di forze divine. Questo regno contrapponeva alle molteplici esplicazioni dell'attività umana una verità eterna come una proprietà intangibile: ed il suo contenuto conciliava in un mirabile equilibrio i contrarî fra cui la vita umana oscilla e da cui è perpetuamente minacciata di una scissione interiore. La terra ed il cielo, il senso e lo spirito erano qui strettamente collegati ed armonizzati fra loro, l'universo intiero riposava su d'una comunione vivente e questa comunione veniva elevata e nobilitata dalle forze divine che in essa discendevano e ne facevano il centro di un ordine grandioso delle cose. Il lavorio del pensiero andava passo passo con il progresso nella potenza; un sistema grandioso di pensieri veniva svolto con ferrea logica, ma esso riposava su d'un fondamento mistico, superiore alla ragione; il rigore dell'idea morale veniva temperato da un elemento estetico derivato specialmente dai Greci, ma alla decadenza di questo elemento in un mezzo volgare di godimento ostava la serietà d'un ordine morale. Tutte le ineguaglianze e le contraddizioni erano state, coll'aiuto dell'idea della gradazione, saviamente appianate ed abilmente inserite nel sistema complessivo.

Onde un ordine delle cose e della vita d'una grandiosità innegabile. Ma siccome questo sistema era sorto da condizioni storiche speciali, così esso riposava sopra speciali presupposizioni ed era assai dubbio se queste avrebbero avuto valore per tutti i tempi ed avrebbero esercitato sugli uomini un imperio duraturo. Un tale stabilimento definitivo è possibile soltanto là dove si crede non solo in una verità eterna, ma anche nella rivelazione di tale verità eterna nel tempo e dove il movimento storico non promette in nessun modo progressi e rinno-

vamenti essenziali, dove cioè la vita riposa su d'un fondamento perfettamente stabile; ed in secondo luogo è possibile soltanto quando la forma che la religione ivi riveste costituisce la forma normale della religione e non viene mai in urto con le esigenze indeclinabili dello spirito umano. La possibilità di questo urto viene qui sopratutto da ciò che l'uomo, l'individuo vivente, non accetta, a lungo andare, la parte passiva che il Cristianesimo medievale gli attribuisce. Chè nell'ordine medievale l'uomo ha il suo centro spirituale di gravità non in sè, nelle sue convinzioni, nella sua coscienza, ma nella Chiesa in cui vive e da cui è dominato, il processo vitale è qualche cosa di straniero che in sè lo travolge, l'esigenza prima che gli è imposta è quella di una soggezione incondizionata e d'una pronta obbedienza. Con tutta l'interiorità del sentimento e la assiduità delle opere, manca il carattere di libertà, di gioia, di spontaneità: è la religione d'un'umanità impotente e conscia della sua impotenza. Poteva quest'impotenza durare, non doveva l'umanità risorgere ed opporre una resistenza sempre più energica all'ordinamento che la opprimeva?

Questo rinvigorimento difatti avvenne: e non fu l'audace insurrezione di pochi, ma fu l'effetto di mutamenti essenziali nel processo vitale, che diedero all'umanità nuova forza e nuovo animo e nel tempo stesso ne mutarono la posizione di fronte ai problemi ultimi. Le torbide impressioni dell'antichità morente cominciarono a dissiparsi, nell'agone della storia erano scesi nuovi popoli, traboccanti di forza giovanile, che, volta prima più verso l'esterno, doveva in fine rivolgersi anche verso l'interno e ricondurre l'alba d'un nuovo periodo storico. La Chiesa col suo ordine visibile e la sua rigorosa disciplina aveva compiuto un'opera innegabile di educazione storica. Ma come ogni educazione, così anche questa doveva avere il suo fine, e la tutela, quando venne avvertita, diventò insopportabile: ora ciò che per secoli era stato un ordine provvidenziale, minacciava di diventare oppressione.

Voci e movimenti varî si levano in questo senso già nel medio evo: ma il nuovo impulso vitale giunse a coscienza di sè solo col sorgere del Rinascimento. Gli spiriti si svegliano ora come da un lungo sonno, la vita si fa indipendente, liberi pensieri circa Dio ed il mondo, convinzioni nuove d'un ordine spirituale e divino sorgono anche fuori del terreno ecclesia-

stico ed hanno la serenità lieta del giorno che spunta. Nello stesso tempo l'occhio si apre di nuovo alla bellezza del mondo e la sua vita intensa attrae l'attenzione dei sensi e del pensiero. Profondi movimenti sociali concorrono poi anche qui ad avviare l'umanità verso nuove vie. Il sistema feudale è minato dalle fondamenta, una vigorosa borghesia è sorta affermando la potenza e la dignità del lavoro; ed altre classi ancora tendono verso l'alto ed aspirano ad un'esistenza migliore. Tutto questo doveva in ultimo condurre anche ad una trasformazione delle convinzioni ultime.

Ma di per sè non avrebbe però mai condotto, con tutta la pienezza delle nuove forze, ad un vero rinnovamento religioso: questo potenziamento delle energie umane e del sentimento della propria forza avrebbe piuttosto dovuto condurre ad una decadenza della religione. Per un rinnovamento religioso era necessario che questo movimento venisse trapiantato sul terreno stesso della religione, che le nuove energie umane accogliessero in sè il senso della loro profonda insufficienza, che sorgesse una personalità sovrana, a cui le forme tradizionali non concedessero più la pace dello spirito, una personalità che fosse abbastanza vigorosa per risalire, nella conquista della pace interiore, ai fondamenti ultimi dell'esistenza spirituale, ed abbastanza coraggiosa per obbedire pienamente alle sue necessità interiori sfidando un ordine universale strapotente, santificato dalla convinzione generale degli uomini.

Una tale personalità appare in Lutero: tutti i movimenti che agitarono la Riforma ebbero un'incarnazione vivente nella sua personalità ed il suo carattere vigoroso e pratico impresse a tutto questo rivolgimento una vita ardente ed una passionalità irresistibile.

«Detto fra noi», scrive Goethe a Knebel, «ciò che vi è di interessante nella Riforma è il carattere di Lutero ed è anche la sola cosa che abbia imposto alla moltitudine».

La nostra esposizione della sua concezione si riferisce sovratutto al periodo del suo sorgere, quello che ha avuto la sua espressione letteraria specialmente nel *De libertate christiana*. Ricorreremo, caso occorrendo, anche a Melantone, là dove questi ha espresso con chiarezza particolare le idee direttive.

a) Lutero.

L'atteggiamento fondamentale di Lutero di fronte al sistema medievale sta in ciò che per lui il problema religioso è trasportato del tutto sul terreno della vita personale immediata e qui è vissuto in tutta la sua forza. Questo non vuol dire soltanto un più intimo avvicinamento di un contenuto dato al sentimento subbiettivo, perchè il medio evo non è povero di sentimento ed una semplice modificazione sentimentale non avrebbe prodotto una così grande rivoluzione dello spirito. La novità risiedette piuttosto in ciò che la totalità della tradizione religiosa venne più rigorosamente riferita ad una personalità compiuta, ad un'unità vivente dell'essere umano ed ebbe in questa la propria misura; la religione divenne così un più intimo possesso dell'uomo ed acquistò una verità e realtà più profonda. Da tale mutamento sorse per essa la tendenza ad una più vigorosa concentrazione, al ritorno dalla esteriorità complicata del sistema ecclesiastico all'unico punto essenziale, la tendenza alla eliminazione od almeno al giusto apprezzamento di ciò, che da questo punto dominante appariva come cosa accessoria. Venendo così per effetto di questa concentrazione gli elementi della vita religiosa ad un contatto più stretto, anche le tensioni ed i contrasti esistenti nel seno del Cristianesimo rivestirono un'intensità maggiore, la lotta di tutta la personalità con tutto il problema condusse a posizioni d'una gravità insostenibile: nello stesso tempo l'insufficienza dei mezzi offerti dal sistema medievale veniva in sempre più chiara luce. Allora apparve chiaramente che la religione della collettività e la religione della personalità non potevano più sussistere l'una accanto all'altra in amichevole intreccio come nel medio evo: un più energico processo vitale conduceva dinanzi ad un inevitabile dilemma. Ed in questo la decisione non poteva esser dubbia. Di mezzo alla molteplicità dei còmpiti della vita religiosa si levò allora l'unico, il vero còmpito — la salvezza dell'anima, della personalità morale —; ed ancora questo parve relegato in una lontananza remotissima, anzi reso quasi impossibile dal momento che l'intensificazione del problema imponeva la santificazione perfetta di tutto l'uomo interiore: nessuna altra forza, che la divina, poteva salvar l'uomo in tale frangente. Ma essa medesima era stata dal sistema medievale resa quasi straniera all'uomo ed al

suo posto si era sostituita la Chiesa con i suoi Sacramenti e le sue opere. Non si era, con questo, posto l'elemento umano al posto del divino? E poteva l'uomo con tutti i suoi sforzi conquistarsi la salvezza ed esserne certo, se il suo Dio è un Dio irato e Cristo appare sovratutto come il giudice del mondo? Eppure così voleva il Cristianesimo, dinanzi a cui si trovava Lutero.

Di qui per lui un desiderio appassionato di un contatto immediato con Dio, un'aspirazione ardente verso la grazia santificatrice dell'infinito amore divino. Se si dischiude la speranza di un tale aiuto, nessun riguardo ad uomini o ad ordinamenti umani deve trattenere l'anima pensierosa del suo eterno destino dal volgersi per quella via. Anzi egli dice: « Difficoltà di qua, difficoltà di là: ma necessità non vuol legge e non conosce difficoltà. Io debbo risparmiare le coscienze deboli, finchè ciò può avvenire senza pericolo dell'anima mia. Se no, io debbo pensare all'anima mia, si sollevi pure tutto o mezzo il mondo ».

Questo atteso concorso d'una potenza sovrumana si è in verità attuato, secondo Lutero, nel Cristianesimo; esso si è attuato per mezzo del dono della grazia divina, di cui ci è stato mediatore Cristo. Una cosa sola è necessaria alla vita, alla giustizia, alla libertà cristiana: e questa è la parola santissima di Dio, l'Evangelo di Cristo. Il contenuto della Buona Novella è l'annuncio del perdono dei peccati, seguìto « per virtù dell'incarnazione, passione, risurrezione e glorificazione del Figlio ». « Noi crediamo che Cristo ha sofferto per noi e che per amor suo a noi sono stati perdonati i peccati, è stata largita la giustizia e la vita eterna. Poichè questa fede ci varrà dinanzi agli occhi di Dio come giustizia » (Confess. Ausb.). Così l'uomo ha, per amor di Cristo, un Dio misericordioso, pieno di grazia; un miracolo di amore ha colmato l'abisso e restituito l'uomo nel suo rapporto primitivo con Dio.

Questo conduce ad un rigoroso concentramento del Cristianesimo ed eleva la vita al disopra di tutti gli ordini visibili in un rapporto immediato con Dio. Per effetto di tal concentramento tutta la vita si riassume in una grande opposizione, l'opposizione della Legge e del Vangelo. Nella prima il problema reciso, nel secondo la soluzione; e l'uno e l'altra non sono per l'uomo un prima ed un poi, ma costituiscono un'opposizione

perenne, un'antitesi irreducibile. La legge è l'espressione dei precetti divini, dell'ordine morale, e il suo adempimento è superiore alle forze dell'uomo come uomo, quando si esiga la perfezione dell'essere interiore nella sua totalità; l'Evangelo è l'annuncio della grazia e della salute, oggetto proprio della fede. Certo questo perdono e questa conciliazione non possono agire sull'uomo come per incanto, senza un suo movimento interiore: essi hanno bisogno che l'uomo se li approprii interiormente ed in questo consiste la fede. Ma anche questo unico atto che si esige dall'uomo è più di ogni altra cosa un effetto della grazia. « Dio fa il resto con noi e per mezzo di noi; questo egli lo opera in noi e senza di noi ». Non si deve parlare di meriti umani: tutto appartiene a Dio. « La giustificazione è un effetto della fede, è un effetto solamente della misericordia divina, non degli sforzi, delle opere, dei meriti umani » (Melantone).

Ma se la costituzione d'un nuovo rapporto fra l'uomo e Dio è in tutto e per tutto l'opera di Dio e l'uomo non fa che riceverne i doni, la vita accoglie in sè da tutto questo l'impulso ad una nuova e lieta operosità. Chè, dopo che la grazia e l'amore hanno tolto la contraddizione e colmato l'abisso che s'apriva fra Dio e il mondo, la gloria rivelatasi in Cristo può venir partecipata a tutti i fedeli e fare di essi altrettanti figli di Dio, liberi più che i re della terra. Quanto più gravemente era stato prima sentito il peso del peccato, tanto maggiore è adesso il giubilo della liberazione: quanto più penoso era stato il dubbio della salvezza, tanto più lieta ora l'incrollabile certezza. E poichè « la parola di Dio, quando discende sul mondo, vi discende per trasformarlo e rinnovarlo », l'uomo è ora chiamato ad un'attività infaticabile. In special modo ne scaturisce una ricchezza inesauribile di sentimenti caritatevoli e di spirito di sacrifizio. « Dalla fede nascono l'amore e la gioia nel Signore, dall'amore uno spirito sereno e pronto a servire al prossimo per amor di Dio senza riguardo a gratitudine od ingratitudine, a lode o biasimo, a guadagno od a perdita ». In questo senso è detto — e con un senso etico del tutto diverso dal senso che questa espressione ha nei padri greci — che ciascuno di noi deve essere per l'altro ciò che è stato per ciascuno di noi Cristo (*alter alterius Christus*). « Come Cristo si è donato a me, così io voglio donare me, come una specie di Cristo (*quendam Christum*) al mio

prossimo, ed in questa vita dedicarmi tutto a ciò che vedo essere necessario, utile e salutare al mio prossimo, partecipando io già per mia parte in Cristo copiosamente a tutti i beni». Tale dedizione al prossimo è il segno più sicuro della grazia. «Perdonare al prossimo ci fa sicuri che anche Dio ha perdonato a noi».

Ma il carattere più particolare della nuova vita è la libertà, tanto che Melantone può dire senz'altro: «In fondo il Cristianesimo e la libertà sono una cosa sola»: intendendo per libertà non una proprietà naturale dell'uomo, ma il dono della grazia divina, non la libertà dell'uomo in sè, ma quella dell'uomo rinato in Cristo. Questa libertà vuol dire in primo luogo liberazione dalla legge: vuol dire che noi non operiamo più il bene sotto la sua pressione, ma per libera elezione. Vuol dire poi liberazione dalle opere, non perchè esse siano superflue, ma perchè non in esse sta la salute. La fede non ci dispensa dalle opere, ma ci libera dall'apprezzamento delle opere (*ab opinionibus operum*). Con ciò l'ideale della perfezione cristiana si trasforma profondamente. Dove le opere perdono ogni valore proprio, non può più separarsi dalla vita comune un elemento specifico di santità ed il suo rappresentante pretendere ad una superiorità indiscussa; non vi è più nessuna distinzione, nessun merito supererogatorio, ogni sfera dell'attività è pari alle altre nel servire a Dio. Giusta la convinzione che «la parola di Dio è il nostro santuario e rende sante tutte le altre cose», è santificato anche il lavoro quotidiano e nobilitata anche la condizione dei laici. Cadono molti elementi prima considerati come essenziali, il disprezzo del mondo, la doppia morale, la distinzione fra ecclesiastici e laici, il tesoro dei meriti supererogatorî, la dottrina del purgatorio; e nel tempo medesimo sono scosse dalle fondamenta la posizione privilegiata e la potenza della Chiesa.

Una rivoluzione della più alta importanza si ha nel fatto che il concetto antico della Chiesa invisibile si rafforza e simultaneamente viene sempre più chiaramente avvertito ciò che vi è di terreno e di umano nella Chiesa visibile. Questo non è solo una distinzione di concetti, ma è un distacco, una liberazione dell'elemento religioso dall'ecclesiastico, è un'elevazione della personalità morale e religiosa al disopra di ogni autorità e tradizione umana. Ben è il cristiano sottoposto all'ordine divino ed

ogni sua forza deriva dalla grazia divina, ma appunto per questo ogni soggezione ad istituzioni umane appare come qualche cosa di turpe e di servile (*turpe et iniquiter servile*), appunto per questo è detto che « l'uomo non deve cercare la giustizia dalle preghiere e dalle cerimonie inventate dagli uomini ». « Nè il papa, nè un vescovo, nè alcun altro uomo ha il diritto di fissare una sillaba sopra un vero cristiano se non con il suo assenso: altrimenti è cosa tirannica ». Le cerimonie diventano istituti a cui s'attribuisce quella efficacia salutare che è propria invece della sola grazia divina; esse soggiacciono al mutare dei tempi e sono a paragonarsi a quei ponti in legname che si tolgono quando l'edifizio è terminato. Con speciale vigore è rigettata l'invocazione dei santi, come un offuscamento dell'opera di Cristo ed una diminuzione della fiducia nella grazia divina. Con tale tendenza verso l'interiorità si collega anche l'esigenza che ogni singolo si appropríi la grazia, che il rinnovamento penetri le sue più intime convinzioni: non basta che Cristo sia stato, egli deve essere Cristo per me e per te (*ut tibi et mihi sit Christus*). La vita divina non deve solo toccare l'uomo ed inerirgli dall'esterno, ma deve metter radici ed agire in lui, deve penetrare nelle profondità ultime della sua vita.

Questo ritorno alla religione interiore non vuole però sottoporsi all'arbitrio del soggetto individuale, nè la verità divina deve sottostare alla ragione umana. La grazia divina giunge all'uomo come un fatto che non si può oltre derivare, nè esplicare in concetti generali; la ragione deve senz'altro inchinarsi ad esso, le sue speculazioni perdono ogni diritto nelle cose divine; anche la Scrittura non deve essere interpretata secondo i suoi criterî subbiettivi, ma deve essere intesa e venerata nel suo senso letterale. La salute dell'uomo si connette così con un evento storico che dev'essere di natura non solo spirituale, ma anche corporea e visibile. Sarebbe tolta all'arbitrio ogni diga sicura, se la Scrittura non valesse secondo la lettera e se anche nei Sacramenti non si avesse — ciò non toglie che la fede rimanga sempre la necessità prima e fondamentale — una reale presenza di Cristo.

Da tutto questo scaturisce una vita piena di movimento e di tensione. L'anima ha raggiunto, per l'amore e la grazia, nell'intimo suo, una pace profonda e qui dal suo rapporto filiale con Dio si svolge una serenità interiore che si irradia anche

nella vita e trasfigura la stessa natura esteriore. Ma tutta questa espansione della vita non trasforma in nessun modo la vita terrestre in un paradiso. Perchè rimane sempre la contraddizione con un mondo oscuro ed ostile, rimane intorno ad essa il regno del principio irrazionale. «Dio ci ha gettati nel mondo sotto il dominio del diavolo, sì che noi non abbiamo qui un paradiso, ma anzi dobbiamo ad ogni ora attenderci qualche disgrazia più grave nella salute, nella famiglia, nella fortuna e nell'onore». Il senso del dolore viene anzi in principio accresciuto: «quanto più uno è cristiano, tanto più egli è soggetto al male, al dolore ed alla morte». Ma il male più grave sono le tentazioni contro la fede. Che sempre di nuovo si ridestano i dubbi e le obbiezioni della ragione, sempre di nuovo sorgono tentazioni e lotte interiori, che sono ben più gravi e pericolose delle esteriori. Ma alla fine si leva sopra ogni impedimento, libera e vittoriosa, la coscienza della propria salvezza per virtù della grazia e dell'amore divino e le resistenze più fiere si spezzano contro una disposizione umile e nel tempo stesso energica e ferma. Una infantile debolezza si disposa ad un coraggio virile, ad un sentimento eroico, che non fugge il mondo, ma lo affronta a viso aperto. Così anche l'elemento ostile deve in ultimo servire al progresso nel bene. «Questa è la potenza spirituale che trionfa in mezzo ai nemici ed è potente in mezzo all'oppressione. La virtù si completa nella debolezza e tutte le cose finiscono per servire alla mia salute: anche la croce e la morte sono costrette a servire a me ed a concorrere alla mia salvezza». Ma anche dopo questa vittoria interiore la vita presente non è punto il termine ultimo, la perfezione dell'essere umano, bensì solo un precorrimento (*praecursus*) o piuttosto un inizio della vita futura. «Nulla vi è ancora di fatto e finito, tutto è ancora nel suo farsi: non è la fine, ma la via. Non tutto arde o splende; ma si purifica».

L'impulso che agisce in questo nuovo ordinamento della vita si rinforza e si acuisce per la chiara coscienza della sua opposizione alle forme tradizionali, in cui la verità divina del Cristianesimo appare corrotta e deformata da aggiunte umane. Da due parti bisogna lottare: contro la superstizione romana che troppa parte fa all'uomo ed alle opere e contro il soggettivismo della speculazione greca. Certo la lotta contro il romanismo ha il primo posto nella coscienza, ma la opposizione

all'elemento greco non è meno recisa. Questo ha, secondo Lutero, riempito il Cristianesimo di elementi speculativi stranieri, specialmente aristotelici e neoplatonici e così non solo l'ha deformato nei particolari, ma ne ha trasformato altresì la totalità in una pura dottrina, in una filosofia. Al posto della religione è subentrata la speculazione, la ragione umana si è impadronita degli eventi fondamentali foggiandoli a suo talento e le cose più serie minacciano di dissolversi in un gioco della fantasia quando si conceda all'interpretazione allegorica di spaziare a suo talento. Questa interpretazione con la sua teoria delle diverse verità eccita nel più alto grado il senso piano della verità, che è in Lutero, alla più recisa contraddizione; con energia estrema egli vi contrappone la constatazione semplice del fatto e della verità letterale. La tendenza storica bandisce qui ogni speculazione filosofica; e la tendenza a restaurare il carattere fondamentale etico del Cristianesimo si oppone ad ogni forma di intellettualismo. Così sembra rievocato in tutta la sua pienezza l'aspetto caratteristico del Cristianesimo e compiuto il ritorno al Cristianesimo primitivo puro e semplice.

Che la Riforma non sia stata un puro ritorno all'antico, che sia stata anche una rivoluzione ed un progresso, è fuor d'ogni dubbio. Ben doveva essa nella sua ricerca di un rapporto immediato dell'anima con Dio e di una interiorità pura della vita etico-religiosa richiamarsi al Cristianesimo antico: questo contiene infatti tali elementi. Ma accanto a questi, esso ne contiene anche altri: di più essi non hanno ivi ancora quell'esclusività, quella forza repulsiva che hanno invece in Lutero. Del resto anche il Cristianesimo medievale non respingeva in nessun modo l'immediatezza e l'interiorità della vita religiosa: soltanto il loro posto si era venuto sempre più restringendo ed esse avevano dovuto conciliarsi con elementi estranei. La novità e la grandezza della Riforma non fu adunque nè nell'introduzione d'un elemento nuovo, nè nel ravvivamento d'un elemento antico dimenticato e corrotto, ma fu in ciò che per essa venne alla chiara coscienza la contraddizione inconciliabile fra due elementi che erano fino allora vissuti in pace, fra la religione dell'interiorità pura e la religione della gerarchia ecclesiastica: e questo proviene alla sua volta dal fatto che quella interiorità della vita religiosa aveva penetrato tutta l'anima ed era diventata la forza predominante. Questo è del resto il modo con cui

si compiono le grandi rivoluzioni nella storia religiosa: si mira nella coscienza propria a rinnovare l'antico, ma intanto che si fissa, si consolida, si difende dalle tendenze ostili la forma antica, si compie una rivoluzione interiore, il centro di gravità della vita si trasporta e l'antico riceve anch'esso un nuovo senso. Così è che la Riforma non è solo un rinnovamento, ma la creazione d'un nuovo Cristianesimo.

Questo carattere nuovo della Riforma si esprime in trasformazioni profonde dello spirito religioso. Con il prevalere dell'interiorità l'elemento spirituale si eleva più libero sopra il sensibile e scompare quella mescolanza di spirituale e di sensibile che l'antichità declinante aveva trasmesso al Cristianesimo e che il medio evo aveva meglio consolidato. L'elemento sensibile era stato accolto nel processo spirituale come un fattore necessario, appartenente alla sua realtà piena e perfetta. Tale mescolanza minacciava la vita religiosa di un grave materializzamento; ne derivavano forme che, con una più libera distinzione dello spirito dal senso, dovevano apparire come forme magiche, come grossolana superstizione ed abbominevole idolatria. Questa distinzione fu compiuta dalla Riforma; e così l'elemento sensibile fu ridotto ad un semplice segno o simbolo dello spirituale. La liberazione così compiuta apparve sia come il giusto coronamento di quella religione che vuole soltanto l'adorazione in spirito e verità, sia come l'elevazione della vita dallo stato di tutela ad un'indipendenza virile. Questa rigorosa distinzione del sensibile e dello spirituale influì vigorosamente anche nel campo etico e pratico. Chè essa era immediatamente anche un ripudio dell'ideale ascetico, il quale condanna il sensibile come perverso in sè stesso. Tale condanna aveva le sue ragioni di fronte alla sensualità raffinata e corrotta dell'antichità, ma non ne aveva più alcuna di fronte alla vigorosa e naturale — anche se aspra e rude — vita sensibile dei nuovi popoli. Senza questo nuovo ambiente difficilmente la Riforma avrebbe condotto alla liberazione dall'ideale ascetico.

Evidente è anche il ridestarsi d'un'attività più viva in tutti i campi della vita e così anche nella religione. Che questa attività fosse radicalmente distinta da un puro impulso naturale verso la vita e che nessuna velleità di opposizione o di rivoluzione traesse Lutero fra le lotte del mondo, potrebbe misconoscerlo solo chi ignori profondamente il suo carattere e la

natura della sua azione. Tutto lo svolgimento vitale portava qui in sè la coscienza della sua incondizionata dipendenza dalla potenza suprema, ogni forza era considerata come proveniente da Dio, e soltanto la preoccupazione per la salute dell'anima immortale e per l'integrità della fede cristiana poteva condurre ad una rottura con l'ordinamento ecclesiastico fino allora così altamente venerato. Ma questo è appunto il nuovo e il grande della Riforma: che l'azione del divino implica il sorgere d'una vita nuova ed autonoma, che il rapporto diretto dell'uomo con la potenza superiore al mondo dà a lui stesso la superiorità sul mondo e lo libera da ogni vincolo d'origine umana. Ora egli non ha più bisogno di cercare fuori di sè un fondamento alla vita, ora egli ha trovato il più sicuro appoggio nella presenza interiore della grazia e dell'amore infinito di Dio. Anche la religiosità allora si fa attiva e si libera da quella cieca devozione che era tanto in onore dapprima. Nello stesso tempo è scosso dalle fondamenta quel sistema gerarchico, il quale poneva il nucleo essenziale della religione in un grandioso ordinamento del tutto esteriore. Lutero e gli altri riformatori furono certo molto ingiusti verso di esso, in quanto attribuirono ai suoi rappresentanti come colpa ciò che era piuttosto l'espressione di situazioni e di necessità storiche e trattarono le deficienze particolari di quell'età come proprietà permanenti di quel sistema. Ma la Riforma ebbe il merito di porre nel più reciso rilievo il fatto che quelle necessità storiche o erano scomparse o stavano per scomparire: tutte le incongruenze e gli errori che giacevano nel vastissimo sistema ecclesiastico dovettero essere più vivamente sentiti dopo che il mondo interiore dello spirito era stato posto come la vera e propria sede del regno di Dio e dopo che era stata riconosciuta la presenza immediata di questo regno in ogni spirito individuale. Ed allora si vide chiaramente che la separazione della sostanza della religione dalla vita spirituale è sempre un pericolo per la spiritualità della religione stessa, che essa conduce a porre in luogo di Dio la Chiesa ed in luogo della religione l'ortodossia. Se si esclude più che sia possibile ogni attività autonoma dell'uomo dalla vita religiosa, la bontà e la luce divina possono allora venire a lui solo dall'esterno come per una specie d'incanto: allora la religione si materializza grossolanamente e si confonde con la magia. E tutti gli sforzi per tenere la Chiesa elevata al

disopra delle particolarità individuali non possono impedire che rappresentazioni ed interessi umani penetrino in essa, che specialmente l'ebbrezza della potenza non trascini la Chiesa in un indirizzo funesto e così ciò che si dice divino venga in realtà degradato in una sfera puramente umana. Di fronte a questo la Riforma sta salda nell'affermazione che l'uomo può essere elevato sopra la pura umanità soltanto per un miracolo che Dio compie nel suo interno e che solo da questa interiorità può costituirsi un regno di Dio fra gli uomini.

Ciò sta con lo spirito antico in una contraddizione inconciliabile ed inizia contro di esso una guerra mortale: ciò apre anche un nuovo periodo nella storia dell'umanità. Riconoscere la preminenza di questo nuovo spirito non vuol dire dichiararlo in ogni punto superiore. Molti elementi pregevoli del sistema antico vennero anch'essi abbandonati, l'abuso fece rigettare anche l'uso; così, per es., forsechè la vita monacale, una vita ritirata dal mondo e tutta dedita ai fini della vita interiore, era inseparabile dalla doppia morale e dall'efficacia delle opere? Anche in altri punti essenziali la dottrina antica tutela meglio certe esigenze necessarie della vita religiosa. Essa difende più vigorosamente, per es., l'indeclinabile autonomia della comunità religiosa di fronte allo Stato, resiste più energicamente alla mondanizzazione della cultura, alla decadenza nell'indirizzo pratico ed utilitario. Ma tutte le imperfezioni ed anche gli errori del nuovo sistema non possono impedirci di riconoscere che con esso venne alla luce una forma superiore, un principio nuovo che doveva trasformare la religione e quindi tutta la vita.

Le imperfezioni della Riforma esigono tanto più di venir messe in luce, quanto più altamente si rileva l'importanza di questa grande rivoluzione. Anzitutto non è strano che l'elemento nuovo non abbia saputo liberarsi totalmente dall'antico, ma abbia di esso conservato qualche cosa che non corrispondeva alla sua natura. Così la trasposizione del centro della vita nell'attività etica avrebbe dovuto condurre ad una revisione e trasformazione della concezione speculativa, fissata nei dogmi antichi, che è in parte un prodotto del pensiero greco. Così l'accentuamento del carattere spirituale del Cristianesimo avrebbe dovuto aver per conseguenza l'eliminazione energica di ogni antropomorfismo dalle rappresentazioni e dal sentimento reli-

gioso, mentre nelle dottrine di un Dio che si corruccia ed esige una riparazione, del sacrificio espiatorio e del patire di Cristo in pro degli uomini, esso è stato anzi rafforzato.

Anche nelle sue tendenze interiori il nuovo sistema non ha spesso raggiunto quel grado di perfezione che il grande mutamento esigeva. Una di queste esigenze è per esempio che la vita spirituale dell'uomo si raccolga, al disopra di ogni attività speciale, in una nuova unità; una trasformazione di tutta la vita è possibile solo quando il còmpito morale rappresenti una nuova altezza per tutta la realtà umana, non solo un campo parallelo ad altri. Ora nel movimento complessivo vive e s'agita un impulso simile: ma esso non è riuscito a levarsi ed esplicarsi con perfetta omogeneità. Sembra talvolta che tutto debba ridursi a trasportare il centro della vita dall'intelletto nel sentimento e nel volere: e Melantone chiama appunto il cuore con le sue passioni «la parte prima e più importante dell'uomo». Vi è così pericolo che il movimento cada nel psicologico e nel subbiettivo, che il perfezionamento morale rimanga troppo un affare del puro individuo e non si diffonda dall'intimo dello spirito su tutto il mondo della cultura. Allora si ha una specie di dualismo della vita: da una parte una religione relegata nel sentimento subbiettivo, dall'altra una cultura senza rapporto con i problemi ultimi. In Lutero s'aggiunge ancora la sua convinzione che la fine del mondo sia vicina: chi così crede non può pensare ad erigere un nuovo ordine di vita. Onde l'attività, che la vita qui aveva scoperto a sè stessa nel suo più intimo fondamento, non si è estesa abbastanza in ampiezza: la rassegnazione passiva dinanzi alla tristizia del mondo, la docilità dinanzi ai potenti, un contegno pieno di umiltà e di pazienza, sembrano spesso l'attitudine doverosa del cristiano. Con questa sua remissività di fronte all'elemento irrazionale il luteranesimo ha esplicato in riguardo alle condizioni generali della vita molto minore forza e capacità attiva che non l'altro ramo della Riforma: esso gli è inferiore anche nell'energia organizzatrice.

Ma la nuova vita non rimane solo in più d'una parte imperfetta: essa conteneva anche nella sua propria forma un'aspra contraddizione che a lungo andare doveva prorompere. La vita religiosa doveva essere fondata su d'un rapporto immediato con Dio e così trasferita del tutto nel mondo interiore. Ma nel tempo stesso doveva ad ogni costo evitarsi che cadesse sotto il dominio

dell'arbitrio subbiettivo e così declinasse dalla verità; si esigeva a buon diritto un fatto incrollabile che consolidasse la vita interiore e le servisse d'appoggio nella sua lotta contro le forze ostili. Noi oggi cercheremmo questa realtà superiore di fatto nell'àmbito stesso della vita dello spirito, in un grado più alto, in una rivelazione più immediata della realtà divina. Ma, date le condizioni storiche, Lutero non poteva cercare quel dato di fatto, quell'appoggio sicuro altrove che in un fatto storico, cioè appartenente alla storia e storicamente tramandato. Questo fatto trovò egli nell'incarnazione e nel sacrifizio di Cristo: fatto che doveva, non ostante la sua assoluta inesplicabilità razionale, non solo essere certo in sè stesso, ma anche esserci garantito da testimonianze sicure in modo da escludere ogni dubbio. Onde l'esigenza di prove e di conferme assolutamente certe. Egli trovò questa certezza obbiettiva innanzi tutto nella Bibbia, che è la « parola divina », poi anche nella concorde dottrina del Cristianesimo antico ed infine nei Sacramenti. Ogni interpretazione subbiettiva, ogni costruzione concettuale doveva essere esclusa. Così diventa uno dei canoni della Riforma la fede nell'autorità incondizionata della Scrittura e la limitazione dell'interpretazione al senso letterale e piano della stessa. « Questo dev'essere per noi cristiani fermo ed inconcusso, che la Santa Scrittura è una luce spirituale più chiara del sole, specialmente in ciò che riflette la nostra salute ». Il timore di allontanarsi dal senso letterale e il desiderio perenne di attenersi a qualche cosa di concreto, superiore ad ogni interpretazione e discussione spiega anche la dottrina dei Sacramenti e la sua ricaduta in quel carattere magico, che Lutero aveva così energicamente combattuto nella Chiesa romana. Egli cadde qui nel pericolo di attribuire una realtà perfetta solo ad una spiritualità sensibilizzata e così di ritornare nell'àmbito delle idee medievali.

Tutto questo contiene una contraddizione, che la decisione dittatoria della sua volontà possente ben poteva soffocare, ma non superare. Dove la vita religiosa è riposta in un rapporto immediato con Dio, l'elemento storico può ben essere un mezzo indispensabile di eccitamento e di educazione, ma non deve, in quanto non può essere immediatamente rivissuto, entrare come elemento costitutivo della fede. E quando, come in Lutero, la salute spirituale è collegata strettamente con un fatto storico, ne sorge una dualità funesta che si estende a tutto il sistema.

Allora la fede non è più solo la fiducia incondizionata di tutta l'anima nell'amore e nella grazia infinita, ma anche l'adesione compiacente ad una somma di dottrine autoritativamente trasmesse e repugnanti alla ragione: la parola divina non è più solo l'azione salvatrice stessa di Dio, ma anche la sua constatazione documentaria nei sacri libri. Questo asservimento della vita religiosa con la sua interiorità pura a qualche cosa che non può essere oggetto di esperienza immediata fu origine di nuove forme di dura oppressione spirituale. Anche la posizione storica di Lutero cadde per questa via in un'aspra contraddizione; dovendo egli pur mantenere nell'àmbito delle sue convinzioni e delle sue idee, sotto forma lievemente mutata, qualche cosa di ciò che combatteva duramente altrove. Egli voleva la liberazione dall'autorità ecclesiastica e dovette introdurre di nuovo una qualche autorità; aspirava a levarsi sopra ogni forma di intellettualismo e cadde in un nuovo intellettualismo, solo ponendo in luogo della speculazione e della mistica, una scienza di dati storici, anzi correndo pericolo anch'egli di trasformare la Chiesa in una semplice comunione dottrinale, in una pura scuola della Parola divina letteralmente intesa; egli aveva attaccato Roma in nome della libertà e della spiritualità e dovette ben presto aspramente e non sempre umanamente e giustamente propugnare l'obbedienza e il rispetto del senso letterale contro i mistici, gli anabattisti, i fanatici, gli entusiasti. L'appello allo spirito, nel cui nome egli era sorto, era rimproverato agli altri come una colpa. Il protestantesimo ecclesiastico va incontro, per conseguenza, alla contraddizione di avere iniziato nel suo impulso primitivo ed interiore una grande rivoluzione storica per ricadere poi, nell'esecuzione, sotto l'influenza di quei medesimi sistemi, che esso si era proposto di oppugnare e di rovesciare.

Lutero stesso si era, del resto, fermato ad una posizione intermedia, abbastanza arbitraria, che venne imposta tirannicamente anche agli altri; e questo erigere per sempre la convinzione propria d'un individuo a criterio universale, questo imporre rigorosamente a tutti in antecedenza i risultati ultimi, bollando come delitto ogni divergenza, diventò una nuova, durissima oppressione delle coscienze.

Ma questa contraddizione, che non è solo tale per noi, bensì sussisteva *ab initio* nella concezione di Lutero, era, per le condi-

zioni del tempo, una necessità indeclinabile: la confusione spaventosa di quei giorni avrebbe condotto ad una dissoluzione universale, se una mano di ferro non avesse segnato una linea di mezzo e non l'avesse difesa aspramente a destra ed a sinistra, assicurando così, nel progresso, la continuità storica. Vi è qualche cosa di profondamente tragico in ciò che la nuova vita potè consolidarsi storicamente solo mettendosi in contraddizione col carattere suo proprio: e Lutero fu il primo a soffrirne. Egli non impose agli altri se non quanto aveva già imposto a sè stesso: e se nei rapporti esterni fu spesso violento e dispotico, ciò fece sovratutto perchè egli doveva superare in sè medesimo terribili assalti, che spesso « gli davano i sudori dell'angoscia », perchè la sua lotta contro gli altri era anche una lotta contro sè stesso. Ed in queste lotte si rivelano con luminosa chiarezza la perfetta lealtà e l'onestà profonda del suo carattere. Egli volse il suo pensiero con la più alta serietà ai problemi eterni e con questa tensione di tutto l'essere suo porse ai secoli avvenire un saldo punto d'appoggio; per il popolo tedesco poi specialmente egli rimane, con la sua personalità energica e pur semplice, anche con l'asprezza rude del suo carattere, esempio indimenticabile, incitatore efficace ad una vigilanza costante sulle cose dell'anima. E come egli personalmente seppe tra la confusione, i dubbi e le miserie dell'età sua elevarsi ad un punto incrollabile e sicuro che gli assicurò una pace profonda, così anche l'opera sua contiene, al di là di tutti gli elementi problematici e proprî solo del suo tempo, una concezione umana della vita che non è destinata a perire. Tra i movimenti interiori e gli aspri contrasti si dischiude ivi all'anima una sorgente inesauribile di vita, che accoglie e concilia in sè l'umile fiducia e la serenità coraggiosa: essa pone l'uomo immediatamente di fronte all'infinito ed all'eterno e così lo eleva ad una grandezza e ad una dignità fino allora ignota. Ora la vita spirituale diventa sovratutto un grandioso processo macrocosmico. Poichè ora l'attività indipendente, il senso della libertà, il coraggio vengono nobilitati, anzi santificati, in quanto vengono fondati sull'infinito amore divino, si dischiude una nuova visione del mondo, un nuovo rapporto fondamentale dell'uomo con la realtà. In questo senso la Riforma è diventata l'anima dell'età moderna ed il movente massimo del suo progredire. Ed anche in questo ampio senso i più grandi pensatori e poeti degli

ultimi secoli, uomini come Kant e Goethe, hanno sentito e riconosciuto con gratitudine il vincolo che ad essa li ricollega; anzi tutte le manifestazioni della vita moderna che non si connettono, direttamente o non, al movimento della Riforma, hanno in sè qualche cosa di superficiale e di incompiuto.

Del resto anche nei più angusti limiti delle forme ecclesiastiche, i problemi e le contraddizioni sorgono in gran parte da ciò che nel complesso si mira ad un fine più alto, si imprende un còmpito più grave, si aspira ad un più stretto rapporto dell'essere umano con la sorgente della verità e dell'amore. Chi riconosca questo approfondimento si inchinerà, nonostante ogni imperfezione, allo spirito complessivo e saluterà in esso la rivelazione di una vita nuova e più verace. Il sistema medievale che in sè accoglie con larghezza i più diversi interessi e saviamente li concilia e combina in un'azione comune, questo mirabile sistema pronto ad ogni accomodamento esterno ed interno, questo incomparabile capolavoro di organizzazione con i suoi tesori di conoscenza dell'uomo e di esperienza storica, ha per l'azione sulla vita sociale e sull'esistenza esteriore una superiorità innegabile: esso ha un fondamento storico più vasto, una maggiore razionalità, una costituzione più elaborata. Il nuovo sistema può affermare la sua superiorità soltanto là dove si accoglie quel principio che Lutero così esprime: «il valore di tutto il mondo non può pagare il prezzo d'un'anima», dove l'uomo affronta da sè con serena fiducia i grandi problemi della vita, dove le più aspre contraddizioni ed i più tragici conflitti non impediscono all'uomo di riconoscere il valore incomparabile della personalità e di accogliere in sè la rivelazione di un mondo autonomo dello spirito.

Il rigido *aut-aut* che penetra la concezione della Riforma, specialmente in Lutero, vale quindi anche per giudicarla. Chi respinge come superfluo od inutile quell'approfondimento non può considerare la Riforma che come un salto nel buio, uno scoppio di pazza ribellione e di passioni selvaggie: ma chi riconosca la possibilità, anzi la necessità del grande passo, vedrà in essa, nonostante tutti i problemi insoluti, una grande liberazione, l'alba d'un nuovo giorno.

b) Zvinglio e Calvino.

Per quanto Lutero sia il capo spirituale di tutto il movimento della Riforma e il processo che in lui si svolge ne segni il culmine, i capi delle Chiese riformate esplicarono anche nella loro concezione della vita un'azione troppo indipendente per essere passati qui sotto silenzio. Nella nostra breve esposizione ci atterremo essenzialmente al Dilthey, per Zvinglio anche alla notevolissima opera dello Stähelin.

Zvinglio è caratterizzato, di fronte a Lutero, da un più stretto rapporto con l'umanismo e con la cultura generale della sua età e dalla tendenza ad inserire più energicamente la sua azione negli eventi del tempo; egli non ruppe così decisamente come Lutero col mondo e non diede alla vita religiosa una così superba indipendenza ed un così alto isolamento. La profondità è pertanto senza dubbio minore, ma minori sono anche le asprezze e le contraddizioni; l'elemento religioso s'intreccia più strettamente con la vita pratica e la concezione complessiva si foggia in un tutto molto più razionale che non in Lutero.

«Ciò che distingue Zvinglio da Lutero, quanto alla fede, è il più stretto rapporto in cui stanno secondo lui il momento religioso ed il momento etico: onde anche il rapporto della legge e del Vangelo è da lui considerato più sotto l'aspetto delle affinità che delle differenze» (Stähelin); egli non voleva riconoscere altra riforma della Chiesa se non quella «che penetrasse e trasformasse con la virtù rinnovatrice e santificatrice del Vangelo anche la vita sociale e morale del popolo» (Stähelin). Onde anche nella vita di Cristo egli rileva più il lato etico, l'esempio offerto agli uomini, che non la passione. Il suo spirito più razionale e più libero si rivela altresì nella sua dottrina dei Sacramenti, nella sua recisa distinzione del peccato originale dal peccato commesso, nella scarsa importanza da lui data ai concetti del diavolo e della fine del mondo, nell'estensione del concetto della rivelazione anche oltre il Cristianesimo, a tutta l'umanità.

Ma se anche Zvinglio si preoccupa di mettere in rilievo il rapporto universale dell'uomo con Dio, egli vede in tale rapporto l'effetto non d'una proprietà naturale dell'uomo, ma d'una rivelazione di Dio; con la stessa decisione di Lutero e di

Melantone egli rigetta la dottrina scolastica di una conoscenza naturale di Dio, anteriore alla fede. Ed il Cristianesimo conserva egualmente una posizione centrale ed una particolarità senza pari. Chè l'apparire di Cristo segna l'ultima e più profonda rivelazione dell'assoluta Bontà. Da allora in poi l'uomo ha la chiara coscienza del suo destino che lo richiama a Dio ed in questa unione gli prepara la più alta beatitudine. E d'allora in poi la vera religione sta nel sottomettersi pienamente a Dio solo e nell'affidarsi unicamente alla sua bontà. « Questo è il principio primo della nostra religione; riconoscere Dio come Colui che, increato, ha creato ogni cosa, come Colui che tutto ha e tutto dona ».

Ed allora deve scomparire tutto ciò che si frappone fra Dio e noi: è superstizione riporre le proprie speranze in altro che in Dio: « una forza così sicura ed infallibile, come la fede deve essere, non può fondarsi su nulla di creato. Come potrebbe ciò, che un tempo non era, essere fondamento della nostra fiducia? ». L'azione dell'Essere invisibile, superiore a tutte le cose create si partecipa a noi largamente nel nostro interno: « il più grande miracolo di Dio è che egli si unisce coi nostri cuori in modo che noi riconosciamo in lui il Padre nostro ». Ad un tale spirito l'antica dottrina dei Sacramenti, in parte conservata nella dottrina dell'Eucaristia di Lutero, doveva apparire come una condannabile superstizione magica.

Ma la dipendenza da Dio non distrugge in alcun modo l'attività propria dell'uomo, che anzi l'uomo deve con tutte le sue forze farsi lo strumento della vita e dell'azione divina per corrispondere così all'infaticabile attività di Dio, per cui ed in cui tutto si muove, sussiste e vive. « Agire, nell'universale connessione con l'attività universale e suprema, tale è lo spirito di questo sistema ». « Dio », dice in un suo passo Zvinglio, « essendo una forza attiva, non soffre che colui, il cui cuore è stato da lui attratto a sè, rimanga inattivo ». « Solo i fedeli sanno come Cristo non conceda ai suoi alcun riposo e quanto lieti e sereni siano essi nel lavoro ». « Còmpito del cristiano non è di fare grandi discorsi sulla dottrina, ma di compiere, con Dio, grandi e difficili cose » (cit. da Dilthey). La stessa dottrina dell'elezione per la grazia, che a primo aspetto sembra togliere affatto l'autonomia dell'agente, concorre qui anzi ad accrescere l'attività e l'importanza della personalità. Perchè dove Dio

stesso decide in modo immediato sulla salute o perdizione dell'uomo ed il rapporto diretto con lui è tutto, ivi è evidente il valore incomparabile dell'attività religiosa individuale, ivi il fedele può, anche privo di ogni aiuto umano, sentirsi sicuro in Dio, come lo strumento della Sua volontà buona ed onnipotente. Inoltre presso Zvinglio «il concetto della dannazione è posto nell'ombra di fronte a quello dell'elezione alla beatitudine» (Stähelin).

Così si svolge qui efficacemente l'idea riformatrice d'un Cristianesimo attivo e virile: la religione si converte senza posa in attività morale e da essa trae novello vigore; tutti gli altri aspetti della vita vengono ad essa ricondotti, l'individuo viene eccitato ad un'azione autonoma nel seno della vita collettiva: da ogni parte spira un senso di freschezza e di letizia. Certo questa facile armonia, questa limpida coordinazione della vita sono in gran parte possibili in Zvinglio solo perchè egli non sente le oscurità della vita e le contraddizioni della nostra esistenza spirituale e non le combatte attraverso a tempeste interiori con l'energia di Lutero; e questa tendenza pratica poteva facilmente condurre ad una mescolanza della religione con la politica, anzi con la polizia; ad ogni modo non è possibile non riconoscere il valore e l'importanza di questo Cristianesimo semplice e sano, attivo e sereno.

Sotto altro aspetto appare l'idea fondamentale della Riforma in Calvino. In questa natura chiamata ad imperare e ad organizzare predomina uno spirito sistematico e rigidamente conseguente: ogni cosa deve subordinarsi e servire ad un unico ordine di idee. La concezione fondamentale è teocentrica, come in Agostino; l'idea centrale è la gloria di Dio, ogni creatura deve servire umilmente a questo fine; è la volontà assoluta di Dio che decide di tutte le cose secondo un disegno incomprensibile all'uomo. Ogni dubbio come ogni naturale fiducia dell'uomo in sè stesso diventa un delitto contro la maestà di Dio; tutta la vita dell'uomo deve essere consacrata unicamente a Dio, al quale appartiene; Dio agisce dappertutto direttamente senza cause seconde e senza intermediari umani; dal culto deve essere bandito tutto ciò che degrada lo spirito puro rivestendolo di forme sensibili.

Con tutto questo però anche qui l'attività individuale è perfettamente rispettata, anzi, se possibile, potenziata: poichè Dio

stesso è concepito come l'attività suprema ed incessante, così anche il servire a Dio non può consistere che in una vita attiva. Ma l'attività perde il carattere sereno e lieto che aveva in Zvinglio e diventa un'attività rigida e severa, anzi grave e tetra, diventa una lotta aspra e continua per i fini divini. Tutto il resto, ogni piacere ed ogni gioia naturale vien rigettato e condannato come un furto all'Eterno. « Questa religiosità si distingue da quella di Lutero per gli aspri doveri che riempiono tutti gli istanti della vita; essi sono quelli d'un guerriero di Dio costretto ad un rude servizio. Essa si distingue dalla pietà cattolica perchè in essa l'individuo è chiamato ad un'azione autonoma. Il suo aspetto caratteristico ci è dato dal modo con cui dal principio dell'imperio divino e dell'elezione per la grazia vien derivato un sistema religioso che occupa tutti i momenti della vita, con cui in questo imperio divino viene fondato ogni altro rapporto fra gli uomini e con cui infine viene qui religiosamente giustificata anche una specie di orgogliosa durezza contro i nemici di Dio » (Dilthey).

Con questo rilievo dato alla volontà onnipossente di Dio ed al dovere di assoluta ubbidienza da parte dell'uomo e con la maggiore importanza data alla comunità si connette strettamente quel richiamo a motivi e concetti dell'Antico Testamento che caratterizza la Chiesa riformata. La vita di questa è piena di serietà profonda ed in apparenza anche triste, ma possiede un'energia inflessibile; essa non ha solo la virtù paziente del soffrire, ma anche la virtù operosa dell'agire; essa conferisce ai singoli come alla comunità, quest'organo privilegiato di Dio, una forza inestimabile. Nessun'altra Chiesa fece tanto per elevare la Riforma ad essere una potenza nel mondo; e se pure in fine l'elemento ecclesiastico si chiuse anche qui in un credo ortodosso, da questo ramo della Riforma partirono tuttavia possenti impulsi verso la libertà civile e religiosa ed in esso la vita moderna attinse l'aspirazione più ardente verso la sua indipendenza.

2. — Il Cristianesimo nel suo ulteriore svolgimento.

Per quanto decisamente si possa riconoscere la necessità della Riforma e per quanto altamente si possa apprezzarne l'importanza, per quanto grande sia il mutamento complessivo della vita da essa introdotto, non si può negare che esso ebbe anche conseguenze funeste. L'opposizione delle confessioni convertì la passionalità inerente ai problemi religiosi in fanatismo selvaggio e fece per qualche tempo indietreggiare di molto l'interesse per la cultura. Di più vi era nella separazione per ambo le parti il pericolo di rinserrarsi in una esclusività ristretta. Dalla parte cattolica il rinvigorimento dell'autorità, della centralizzazione e della stabilità condusse facilmente all'oppressione della personalità, all'orrore di ogni libero movimento; dall'altra, per contro, la preoccupazione dominante per l'anima individuale condusse all'indifferenza per lo stato della vita spirituale collettiva e spezzò la Chiesa in tanti piccoli gruppi. Di più andò qui perduta quella continuità storica, risalente fino all'Oriente antico, che la Chiesa aveva conservato. Per contro il protestantesimo ebbe il vantaggio di un più libero movimento e d'una storia più ricca: sopratutto il suo culto della personalità e della responsabilità individuale gli conferì un incomparabile vigore e gli rese possibile di dischiudere sempre nuove profondità allo spirito.

Anche sul cattolicismo però non è passata invano l'ala del tempo: un più preciso esame ci rivela in esso un mutamento ed una molteplicità molto più considerevole di ciò che apparisca al primo sguardo. Esso è sovratutto penetrato dal dissidio fra un sistema di ultramontanismo, mirante sovratutto alla potenza esteriore e poco preoccupato dello stato interiore delle anime ed una corrente puramente religiosa, per cui la religione è fine a sè stessa. Questi due indirizzi possono spesso coesistere nello stesso individuo, ma ciò non sopprime l'abisso che intercede fra di essi: al secondo soltanto il cattolicismo deve la sua vita interiore. Ma per quanto grandi siano l'interiorità e la delicatezza che esso può dare alla vita spirituale dell'individuo — basta per ciò ricordare Pascal — e per quanto no-

tevoli siano le personalità che esso anima, nella sua azione sul tutto esso si trova in uno stato di decisa inferiorità rispetto alla serrata organizzazione dell'ultramontanismo: l'avvenire solo può dirci se da questo indirizzo spirituale può attendersi un rinnovamento ed un progresso nello stato complessivo.

Più chiaramente si rivelano le opposizioni nel protestantesimo: esse scaturiscono dalla sua intima essenza. Il protestantesimo sorse pel fatto che una personalità piena d'un'energia originaria ed irruente si levò con irresistibile violenza ed oppose le esigenze indeclinabili del suo essere più intimo all'ordinamento ecclesiastico come un diritto superiore e divino. Esso non può quindi rinnegare questa posizione fondamentale e dominatrice della personalità senza rinnegare la ragione della propria esistenza. Ma nello stesso tempo si formò un contenuto speciale, una forma speciale di Cristianesimo ed essa venne imposta a tutti. Questa forma portò alla luce in tutta la loro forza i contrasti implicati nel Cristianesimo, essa oppose all'indirizzo anteriore, condannato come troppo razionalistico, un indirizzo etico e storico e diede alla vita, mediante la costituzione d'un rapporto immediato dell'anima con Dio, una forza possente ed una serietà altissima. Tuttavia era pur sempre una forma speciale che qui si era foggiata; essa esigeva uno speciale stato d'anima, essa era stata in gran parte determinata dall'individualità, anzi dal temperamento della personalità del fondatore. Ora non doveva condurre ad una dura, spesso insoffribile oppressione l'imporre questa forma a tutti? Non potevano le generazioni appresso esigere per le necessità del loro essere intimo quel diritto medesimo, senza del quale i riformatori non ci avrebbero dato il protestantesimo?

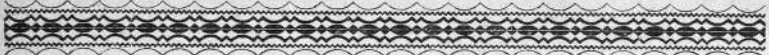
Il protestantesimo avrebbe difficilmente raggiunto il posto che esso occupa nella vita moderna, se non avesse stretto alleanza con la cultura e l'intellettualità moderna, se non fosse diventato una religione di cultura. Come tale esso ci si presenta sopratutto nelle sommità della letteratura classica tedesca. L'elemento prettamente ecclesiastico è qui svanito, l'asprezza dei contrasti si mitiga in una più serena concezione della vita, rinasce la fiducia nell'uomo e nelle sue forze, si accentua il senso per la dignità e la grandezza dell'uomo in sè stesso, come per il suo rapporto interiore col tutto. L'elemento religioso continua qui ad agire, accostandosi sempre più ad una specie di panenteismo,

e discopre nuove profondità alla vita. Certo però, qui è impossibile non riconoscere il distacco operatosi dal protestantesimo antico, la trasformazione profonda di tutto l'indirizzo spirituale. Così il protestantesimo recente abbraccia, poichè la forma antica persiste, anzi getta nuovi germogli, in verità due religioni diverse, che pur troppo diventa sempre più difficile tener unite, quanto più chiaramente il senso storico, risvegliatosi nel XIX secolo, è in grado di rappresentarci chiaramente la particolarità e l'opposizione delle due forme. Ma questa duplicità è forse, più che una debolezza, una forza del protestantesimo, in quanto essa serve a mantenere uniti i due poli della vita moderna: e se anche quel contrasto interno rimane come qualche cosa di incompiuto, non si può non vedere ciò che vi è di grande e di fecondo nella sincerità coraggiosa con cui il protestantesimo affronta i problemi e nell'energia che a questo fine rivolge.

L'importanza di tutto ciò potrà certamente essere apprezzata solo da chi riconosce il grave conflitto in cui il Cristianesimo è venuto con la cultura moderna. L'età moderna ha nel suo ricco svolgimento portato alla luce molte cose nuove e grandi, alla cui influenza niuno può sottrarsi e di cui tutti godiamo il frutto. Ma con questi innegabili vantaggi si associa una tendenza particolare che non può non suscitare dubbi e contestazioni. Lo spirito moderno si è creato, a partire dal XVII secolo, una nuova concezione della vita che diverge recisamente dalla concezione cristiana. Un potente impulso vitale sospinge sempre più il pensiero e l'azione dell'uomo verso quel mondo che il Cristianesimo considerava come una realtà inferiore, innumerevoli forze si ridestano, l'accrescimento della potenza diventa il fine supremo e definitivo della vita. Quanto più intenso e cosciente si fa questo movimento, tanto più chiaramente appare che esso è assolutamente inconciliabile col Cristianesimo, anzi che essi costituiscono come due correnti dirette in senso opposto. Sempre più impossibile diventa una pacifica coesistenza dei due movimenti — come pure in principio era possibile —, sempre più stringente si fa la necessità d'una chiara soluzione, sempre più aspra si fa, in coloro che seguono la corrente del movimento moderno, l'opposizione contro il Cristianesimo. Ma appunto quando sembra che questo vada incontro al momento più grave, la posizione sua si cambia d'un tratto ed il corso delle

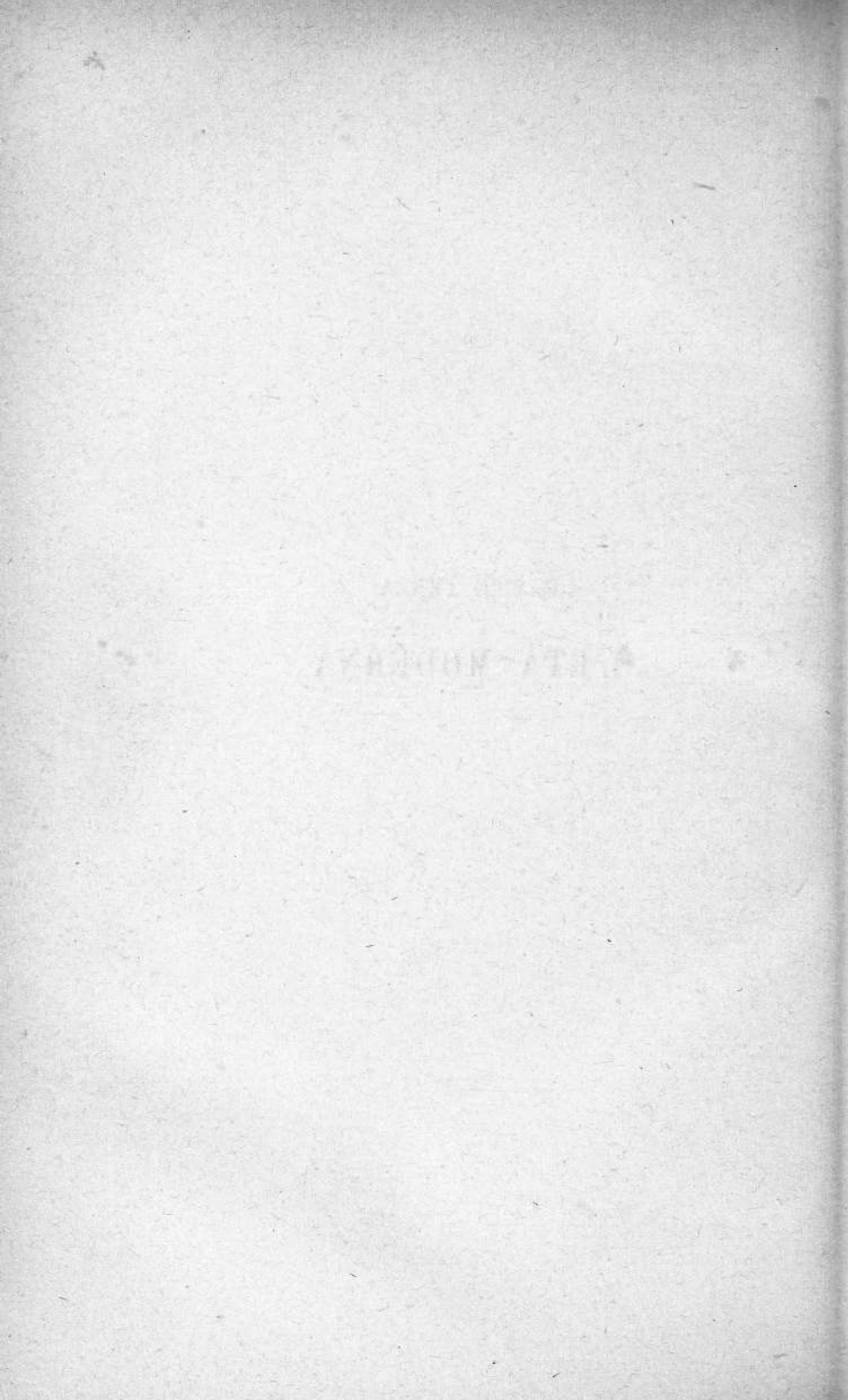
cose prende una piega favorevole. La fede nell'infallibilità e nell'autonomia perfetta della moderna cultura comincia a vacillare, la vita moderna svela nel suo seno tanti punti oscuri e dolorosi e tutto quel vasto dispiegamento di forze lascia travedere dietro a sè un vuoto così grande, che la totalità della nostra vita ci si pone di nuovo dinanzi come un problema e ricomincia la lotta per dare un senso ed un valore alla nostra esistenza. Così è aperta ancora una volta al Cristianesimo la via a mettere in luce, in mezzo alle incertezze del presente, tutto il valore della sua spiritualità profonda e l'importanza della sua soluzione dei problemi ultimi, a mostrare che esso non ha compiuto il suo ciclo, ma è capace, sotto nuove forme, di suscitare da sè forze novelle, che esso è necessario ancora all'umanità per le battaglie ed i còmpiti dell'avvenire.

E che così sia, lo dimostra anche l'attitudine, di fronte al Cristianesimo, dei filosofi moderni, in quanto hanno mirato ad una costruzione positiva e non si sono arrestati solo alla riflessione geniale od alla critica demolitrice. I filosofi moderni sogliono mostrarsi se non ostili, freddi di fronte alle forme ecclesiastiche; e tuttavia nessuno vuole rinunciare completamente al Cristianesimo, che anzi ciascuno cerca di metterlo in qualche modo in rapporto col proprio sistema per fortificare questo; è appunto ciò che vi è di meglio nelle proprie convinzioni che ciascuno cerca d'accordare col Cristianesimo. Quindi ciascuno — Spinoza come Leibniz, Locke, Rousseau, Kant, Fichte, Hegel, Schopenhauer — si foggia il suo proprio Cristianesimo e la storia di queste concezioni è un fedele specchio del movimento spirituale dell'età moderna. Se questi filosofi, così diversi tra loro, concordemente insistono sul valore attuale del Cristianesimo, ciò è segno che essi vi trovano o vi sentono qualche cosa che la cultura moderna non è in grado di produrre; ed in fatto sarebbe facile mostrare che l'opera di tutti questi pensatori contiene una profondità ed interiorità spirituale, un apprezzamento ideale delle cose, che essi hanno creduto di fondare, ma che hanno in realtà tolto dalla continuità tradizionale della vita cristiana.

Questo elemento era considerato prima come qualche cosa di naturale e perciò fluiva indistinto con elementi eterogenei: ora la scissione interna e la crisi della cultura ci costringono a meglio distinguerlo e limitarlo; nello stesso tempo deve anche il

Cristianesimo sottoporre sè ad un severo esame e distinguere rigorosamente fra ciò che appartiene alle particolarità d'un tempo e ciò che si estende a tutti i tempi ed è fecondo sempre di effetti salutari.

Il Cristianesimo non si è certamente esaurito nelle forme da noi passate in rassegna. Nei primi secoli esso mirò con tranquilla energia verso un raccoglimento morale, verso un rinnovamento della vita: ma la sua sfera rimase straniera alla cultura e le aspirazioni sue ebbero più calore di sentimento che profondità spirituale. Coll'ulteriore decadenza dell'antichità venne il tempo della vittoria, ma allora esso diventò un sistema universale soltanto sotto l'influenza soverchiante del mondo greco-romano che innestò in esso le debolezze d'un'età sfiduciata e stanca. Nel medio evo s'accinse all'opera positiva dell'educazione dei popoli nuovi, ma le condizioni del tempo diedero a quest'opera un carattere di esteriorità e di coazione, l'interiorità decadde sotto il peso dell'organizzazione, la spiritualità soggiacque ad un intenso materializzamento della vita religiosa. Contro di questo si levò la Riforma ed operò una semplificazione ed un rinnovamento del Cristianesimo: ma anch'essa, noi l'abbiamo veduto, non costruì nulla di definitivo. D'allora in poi il Cristianesimo ebbe per missione di difendere, contro la cultura moderna tutta rivolta alla terra e conscia delle proprie forze, i diritti più profondi dell'anima: nei giorni nostri questa cultura soggiace ad una crisi e lo spirito anela ad un approfondimento della vita, ad un rinnovamento interiore dell'uomo: sempre più vigorosamente l'età si volge dal lavorio operoso della cultura ai problemi dell'anima, alla conquista d'una concezione della vita, alla costituzione d'un puro regno dello spirito. Ma questi problemi non si possono accogliere e studiare senza che si proponga in prima linea anche il problema religioso: nel secolo che abbiamo incominciato, questo problema è destinato ad occupare probabilmente un posto sempre maggiore. Ed in questo l'avvenire mostrerà — forse attraverso a gravi convulsioni — che il Cristianesimo non ha solo un grande passato, ma anche un grande avvenire.

PARTE TERZA

L'ETÀ MODERNA

A. — Suo carattere generale.

Ritrarre anche solo in qualche modo il carattere generale dell'età moderna è oggi più difficile che per il passato. Chè sempre maggiore è il numero dei problemi che si sono affollati intorno alla parola « moderno »; e la determinazione definitiva di questo concetto si è andata sempre più allontanando. Noi rinuncieremo perciò a volerlo rinchiudere in una formula conclusiva e prenderemo il nostro punto di partenza nel delineamento delle condizioni storiche dell'età moderna ai suoi inizi.

Un rivolgimento della vita doveva avvenire allora già solo per il fatto che le sue forme tradizionali avevano avuto la loro origine in un complesso di condizioni e di disposizioni, le quali non potevano durare immutate in eterno. Particolare a questo antico stato di cose era il collegamento del Cristianesimo, un Cristianesimo irrigidito in un'organizzazione ecclesiastica, con la cultura antica. E questa era alla sua volta l'opera di certi popoli e nello stesso tempo l'espressione d'un certo svolgimento spirituale: era naturale che col sorgere di nuovi popoli, essa apparisse straniera ed insufficiente, che con l'approfondirsi della vita spirituale, questa dovesse cercare a sè una nuova espressione. Ora nuovi popoli, il germanesimo in primo luogo, avevano fatto il loro ingresso nella storia e cominciato a far valere anche la loro spiritualità peculiare: inoltre il Cristianesimo aveva compiuto, nel mondo dello spirito, un'opera d'interiorizzazione, che, portata alla piena coscienza di sè, non poteva collegarsi così pacificamente con l'antichità, come il medio evo aveva creduto. A questi germi iniziali di essenziali rivolgimenti s'aggiunga l'opera di un profondo mutamento nel sentimento interiore della vita che doveva condurre inevitabilmente a rompere con l'antico. La concezione antica con la sua con-

vinzione del proprio valore definitivo e con la sua subordinazione di tutte le attività della vita alla religione era l'espressione d'una umanità stanca e sfiduciata, quindi pronta a curvarsi ad un'autorità, inclinata al meraviglioso. Ma ora circolava nelle vene una nuova vita e s'affermava un nuovo spirito che voleva affrontare a viso aperto i più gravi problemi e cercare arditamente a sè stesso la propria via. Così fu una necessità la rottura con l'antico e l'affermazione d'una vita novella.

Ma la rottura stessa conteneva già una certa indicazione sull'indirizzo della nuova via, in quanto non poteva non avviare ad un'opposizione diretta contro le affermazioni antiche. Il nuovo non poteva procedere che dai singoli: ond'è che l'individuo acquista un'indipendenza ed una superiorità, che non aveva in passato, quando egli non era che un membro di organizzazioni tradizionali e doveva vivere in una piena sommissione ai loro ordini; di più era naturale che chi respingeva la tradizione dovesse credere alla possibilità del progresso; infine non era possibile insorgere contro la tradizione storica senza credere e fare appello ad una ragione onnipresente, superiore al tempo, mentre nel medio evo la ragione non aveva altro ufficio che di commentare e sorreggere la tradizione. L'età moderna porta così in sè *ab origine* i germi dell'individualismo, della fede nel progresso e del razionalismo: ond'essa può, nel suo complesso, venire contrapposta al sistema medievale, caratterizzato dall'ordine, come un nuovo sistema di vita caratterizzato dalla libertà.

Ma l'aspirazione dell'età moderna riceve il suo contenuto essenzialmente dalla sua direzione verso il mondo, dalla sua vigorosa affermazione della vita in tutta la sua pienezza. L'opposizione all'età che aveva visto morire il Paganesimo e formarsi il Cristianesimo, è evidente. Se allora un'umanità stanca aveva trovato un appoggio ed un senso alla sua vita solo rifugiandosi dal mondo circostante in un regno creato dalla fede e dal cuore e se nell'aspirazione sua verso l'unità le era andata perduta ogni gioia delle cose, il nuovo impulso vitale la spinge ora, all'opposto, con tutta la sua forza verso il mondo; essa vuole espandersi, attrarre a sè le cose e lottare con esse; le delicate aspirazioni del sentimento e della fede cedono all'operosità febbrile ed all'energia virile: tutto questo concorre a trasformare la concezione dell'esistenza. Ma questa nuova vita, nella

sua apparente semplicità, rivela ben tosto una grave complicazione. Il fine suo era di ravvicinare intimamente l'anima ed il mondo, di rivolgere la vita verso il mondo, di attrarre il mondo nella sfera della vita umana. Ma poteva ciò avvenire senz'altro dopo che la vita si era, fra scosse violente, staccata così completamente dal mondo, immergendosi nelle profondità sue proprie? Anche alla coscienza scientifica dell'età moderna non sfugge che l'anima non è immediatamente affine al mondo a noi circostante e che quindi non è possibile senz'altro assumere uno scambio d'azione tra l'uno e l'altra, come l'antichità credeva di poter fare; una volta acquistata così la coscienza dell'abisso che li divide e della necessità d'una trasformazione d'ambo i termini per rendere possibile il passaggio dall'uno all'altro, è distrutta dalle fondamenta l'antica concezione ingenua della realtà e l'uomo deve nuovamente con fatica e pena infinita ricostruire a sè quel mondo che prima gli appariva come un dono gratuito. Già da questo deriva il fatto che la vita moderna non appare come un possesso od uno svolgimento pacifico, ma è una lotta incessante, una lotta anche per la propria posizione.

Anzi nel suo stesso seno si leva un'opposizione ed una lotta ardente in quanto il riavvicinamento desiderato dell'anima e del mondo viene dagli uni inteso come un assorbimento del mondo nello spirito, un'assimilazione del mondo allo spirito, dagli altri invece come un'assimilazione dello spirito al mondo. Di qui hanno origine realtà profondamente diverse, di qui le concezioni opposte del realismo e dell'idealismo. Nell'uno come nell'altro il pensiero modifica con opera possente l'immagine complessiva delle cose. L'anima non può tentare di sottomettere a sè il mondo senza ampliare anche il proprio regno interiore. L'attività spirituale si leva più liberamente al disopra della condizione umana e respinge da sè tutti i vincoli che creano le particolarità d'un popolo o d'una religione: la vita dello spirito viene posta nel suo concetto più generale e nella pienezza della sua libertà, in quanto retta dalla necessità interiore della sua natura. Questo si rivela sopratutto nella vigorosa partecipazione del pensiero a tutte le attività moderne. Qui esso è più che mai l'anima e la guida di ogni forma della cultura. Tutte le vie e le mete vengono in precedenza esaminate, le possibilità ponderate, la vita reale quasi anticipata nei disegni preconcetti. Così il nucleo della vita moderna è costituito da forze ed atti-

vità di pensiero, idee, principî, tutta l'esistenza è da essi penetrata, dappertutto noi vediamo teorie introdurre le attività pratiche, potenziarne l'energia, infondervi la vita: più che mai la vita umana aspira a trasformarsi in un regno del pensiero.

Nè un cambiamento minore suscita il movimento opposto, quello che aspira a porre di fronte all'uomo un mondo indipendente ed anzi a subordinare a questo mondo l'uomo. Tutto ciò di cui la rappresentazione e il desiderio umano avevano arricchito le cose circostanti viene ora sentito come una falsificazione della loro vera natura ed energicamente respinto: solo dopo questa precisa enucleazione della realtà la natura diventa un sistema fermamente concatenato e lo stesso essere umano appare come subordinato, anzi appartenente a questa concatenazione; questa penetra sempre più dall'esterno verso l'interno, l'anima sembra attingere tutto il suo contenuto dalle cose, la sua felicità dipendere dal suo rapporto con l'ambiente. Tali sforzi dischiudono allo spirito un campo infinito di realtà concrete, oggetto d'un'operosità instancabile: allora esso crede d'aver per la prima volta raggiunto un fondamento sicuro della vita e dell'attività sua, d'esser passato dall'illusione mendace alla pienezza della verità, dalla presunzione cieca in sè stesso alla conoscenza dei suoi limiti. Per questa via si svolge una cultura pratica e tecnica che poco per volta conquista una piena indipendenza ed anzi s'arroga un valore esclusivo, pretendendo di soddisfare pienamente anche i bisogni ideali dell'uomo, certo non senza modificarne profondamente l'aspetto tradizionale. Così si contrappongono nell'età moderna due indirizzi della vita, due realtà profondamente diverse nel contenuto e nelle tendenze e la lotta fra di esse, ora dissimulata, ora aperta, non ha tregua. Solo un pensiero superficiale ed uno spirito debole potrebbero credere in una facile e pronta conciliazione di un così aspro contrasto: in tutti i punti culminanti della vita moderna ferve lo sforzo verso una risoluzione vera di questa contraddizione, risoluzione che non è possibile senza una trasformazione profonda nel nostro concetto complessivo della realtà; e che tuttavia questi sforzi non abbiano condotto ancora, non che ad una conclusione definita, ad una posizione sicura, lo riconoscerà chiunque abbia vissuto nell'anima propria le lotte e le incertezze del momento presente.

Quest'ultima contraddizione, insieme coi tentativi, sempre rin-

novellati, di superarla, conferisce all'età moderna il suo carattere instabile e la sua agitazione tempestosa; non solo essa contiene, nei particolari, problemi su problemi, ma è essa stessa nella totalità dell'essere suo un problema; essa deve lottare ad ogni passo per conquistare sempre di nuovo a sè stessa il suo medesimo essere ed il suo significato. Tutto ciò rende la vita dell'uomo moderno incomparabilmente più incompiuta, incerta ed agitata che non quella delle età passate: ond'è ben naturale che in mezzo a questi commovimenti sorga un'aspirazione verso la pace e la sicurezza completa delle età passate e che i fautori dell'antico facciano colpa di questa inquietudine alla modernità e ne tolgano pretesto per rinnegarla totalmente.

Ma tale ragionamento, per quanto facile a comprendersi, non ha fondamento. Quell'agitazione ha messo in luce tanti nuovi e sconfinati orizzonti nella realtà delle cose, che ha trasformato fin nelle sue viscere l'indirizzo complessivo della vita; l'ingenuo stato iniziale è stato compreso come tale e perciò superato. Non è possibile accogliere ed utilizzare, come tutti facciamo senza distinzione di partito, i risultati ricchissimi della nuova vita, senza riconoscere anche il valore della sua volontà e delle sue aspirazioni interiori. Di più le complicazioni violente in mezzo a cui ci troviamo non sono il prodotto dell'arbitrio e del capriccio umano, ma sono il naturale effetto dello svolgimento universale della vita dello spirito. E se la vita è diventata più incompiuta, più inquieta, più tormentata, essa è diventata anche più libera, più ampia e più grande; nel suo coraggioso riconoscimento dei problemi essa contiene più verità che non il mondo antico, che si credeva giunto al termine quando non era giunto, che chiudeva l'uomo in una breve cerchia e la cui pace derivava non dalla soluzione, ma dal disconoscimento delle contraddizioni della nostra esistenza.

Noi vogliamo quindi salutare l'età moderna, nonostante l'imperfezione sua e le contraddizioni, anzi gli errori suoi, come una forma superiore della vita e in tal senso seguire i suoi sforzi attraverso i diversi gradi, non per inchinarci servilmente ad ogni «modernismo», ma per penetrare con amore fino a quel contenuto di verità che traluce anche attraverso i traviamenti umani.

B. — La costituzione del nuovo mondo.

1. — Il Rinascimento.

a) Carattere fondamentale del Rinascimento.

Dopo gli splendidi risultati delle moderne ricerche, non v'è più alcun dubbio che il Rinascimento non fu per nulla un puro ravvivamento dell'antichità, ma costituì innanzi tutto l'inizio d'una vita nuova. È nell'Italia che per virtù di speciali circostanze questa vita venne alla luce: onde sono in essa intimamente intrecciati con i suoi caratteri generali i tratti particolari del carattere italiano. Ma lo spirito nuovo non avrebbe potuto sentirsi così vicino all'antichità classica ed immedesimarsi così intimamente con essa nelle sue creazioni, se non vi fosse stata in più punti essenziali un'affinità che potesse riattaccarlo direttamente, attraverso il medio evo, al mondo antico. Questi tratti generali comuni saranno il primo oggetto delle nostre considerazioni.

Il Rinascimento segue l'antichità nel valore che esso attribuisce al mondo ed all'attività diretta verso il mondo. Il Cristianesimo antico era riuscito ad una negazione ascetica del mondo per un remoto al di là; il nuovo spirito nel suo ardor giovanile si sente sempre più irresistibilmente attratto verso il mondo e finisce per porre in esso il centro della propria vita: l'idea dell'al di là impallidisce e svanisce sempre più. La religione non è attaccata e reietta, ma spogliata di quella rigida e ieratica solennità con cui essa reggeva l'umanità medievale: essa viene avvicinata al mondo immediato dell'intuizione e della sensazione, le sue forme assumono un aspetto più umano e discendono benigne in mezzo alla nostra vita quotidiana. Questo umanizzamento del divino è nello stesso tempo una sublimazione dell'umano: l'abisso tra i due mondi si va dileguando; la nostra esistenza diventa, invece che il contrapposto,

l'espressione ed il riflesso del divino. È l'arte specialmente che illumina di questa nuova luce il mondo e lo trasfigura in una patria dello spirito. Pur elevando l'esistenza terrena, essa lascia sussistere l'al di là, che riveste delle forme più amabili ed umane: un così lieto senso di vita stringe i due mondi, che l'intima contraddizione non è puranco avvertita. Così è, p. es., che nella Cappella medicea vediamo fianco a fianco l'idealizzazione artistica della vita terrena e la rappresentazione vivente d'un radioso mondo ultraterreno. Questa disposizione degli spiriti non avverte la contraddizione fra l'entusiasmo per l'antico e la pietà cristiana; l'Accademia platonica, la più alta creazione filosofica del Rinascimento, può credere di poter conciliare in una perfetta armonia l'antichità ed il Cristianesimo.

Ma la trasformazione, per quanto spesso inavvertita dalla coscienza, è viva e profonda. La nuova visione del mondo si restringe in sè stessa e si armonizza: la natura e lo spirito, queste forze da lungo inimiche, tendono di nuovo l'una verso l'altro: alla natura è di nuovo riconosciuta quella vita e quell'animazione interiore, per cui l'antichità aveva combattuto fino all'ultimo istante. Ancora più importante per la condotta è la formazione d'un ambiente intellettuale profano accanto alla Chiesa, d'una nuova comunità spirituale che collega i suoi adepti nell'unità di interessi e di fini particolari, in Italia prima, poi in tutta l'Europa occidentale.

Un altro aspetto del ritorno all'antichità sta nel culto della forma. Il Cristianesimo antico, urtato dalla raffinata vacuità della forma nella tarda antichità ed intento solo a salvare lo spirito immortale, aveva raccolto ogni sua cura al contenuto interiore e considerato la forma come qualche cosa di indifferente, anzi di pericoloso. Già in questo immineva il pericolo della barbarie, cresciuto poi coll'abbassarsi della cultura classica: nel medio evo sovente la materialità rude minaccia di soffocare lo spirito stesso. Ora invece viene alla superficie l'opposta tendenza: la forma riacquista l'antica posizione: risorge un bisogno giovanile di dominare la materialità rude e caotica, di distinguerla, di chiarirla, di modellarla vigorosamente e di ricomporre poi gli elementi così formati e distinti in una forma armoniosa. Questa opera appare allora come la sola via di assorgere dalla rude materia al mondo dello spirito, di sottomettere il mondo all'uomo: essa rispande su tutta la vita un

alto senso di gioia. L'ideale d'una cultura intesa in questo senso diventa l'ideale supremo ed universale della vita e di qui si perpetua per tutta l'età moderna in tutte le ramificazioni della vita.

Ma tutti questi ravvicinamenti dell'antichità col Rinascimento non tolgono una differenza essenziale. Ciò che nell'antichità era per l'individuo come un dono gratuito e pacifico dell'ambiente deve invece qui venir conquistato con il lavoro personale in un'audace lotta contro le tradizioni immediate. Tutto il processo assume pertanto qui un carattere più cosciente ed aggressivo: il passaggio attraverso la negazione rincrudisce l'affermazione, il ritorno al mondo ed alla forma presenta la disposizione d'un ritorno da un lungo sogno alla verità inalienabile, la gioia della guarigione da una grave malattia. Già in questo si rivela quel vigoroso svolgimento della subbiettività, che costituisce il carattere più importante del Rinascimento: noi vediamo il soggetto staccarsi arditamente dall'ambiente ed opporsi ad esso più decisamente, facendo contro di esso appello solo alle proprie forze. Qui anzi esso diventa il vero centro della vita, facendo di sè la misura di ogni grandezza e trasformando dal suo punto di vista ogni valore tradizionale.

Non è cosa facile rendere conto del come l'uomo moderno ha trovato nel processo del Rinascimento il suo particolare carattere. In esso agiscono simultaneamente fattori storici d'indole generale ed i tratti speciali del carattere mobile e geniale del popolo italiano. Anzitutto non era stata in Italia l'antica cultura così sovvertita da non poter essere con qualche sforzo presto restituita. Per contro non aveva qui il medio evo impresso la sua orma così fortemente e profondamente come nel Settentrione. S'aggiungano le particolari condizioni politiche, in sè infelicissime, lo sminuzzamento degli Stati, il sovvertimento e la distruzione dei poteri legittimi; in queste condizioni l'individuo doveva sentirsi richiamato alla propria volontà ed alla propria forza. È infatti per primo in Italia che noi vediamo gli individui caratterizzati non tanto dalla loro appartenenza ad una classe o ad una corporazione, quanto dalla loro individualità propria, superiore ad ogni vincolo esterno: l'uomo non è qui segnato di un marchio tipico, come un semplice esemplare della classe sociale cui appartiene, ma può muoversi liberamente ed imprimere al proprio agire il segno della propria

individualità. Così si svolgono le personalità con maggior energia e con maggior rilievo: con quanto maggior vitalità e con quanto più recisi tratti non si levano dinanzi a noi le figure del Rinascimento incipiente di fronte a quelle del medio evo con le loro mille dipendenze e la loro uniformità!

Ma l'energia rinnovatrice del soggetto moderno ed il processo trionfale della sua liberazione in tutti i paesi civili non sono intelligibili senza fare ricorso ai grandi movimenti del momento storico. La interiorità pura non era un regno ignoto che attendesse la scoperta: già l'antichità morente era penetrata fino ad essa tra lotte dolorose ed il medio evo l'aveva fedelmente conservata come una corrente secondaria e nascosta — in nessuna parte meglio che nelle opere della mistica. Ma ora essa si sente abbastanza forte per gettare anche questo travestimento e penetrare il mondo intiero: ora l'individuo ha in sè la promessa d'un mondo infinito e l'infinito esteriore deve servire allo svolgimento di questo infinito interiore. Così l'interiorizzazione della vita, questo lascito d'un mondo morituro, diviene adesso il germe d'un grande avvenire a cui si aprono orizzonti e còmpiti sconfinati.

L'indipendenza più grande del soggetto moderno appare sopra tutto nella sua più recisa contrapposizione al mondo, nella determinazione più precisa di ciò che appartiene all'uno od all'altro campo. Lo svolgimento del soggetto si traduce così sotto due aspetti: alla maggiore interiorità dello spirito corrisponde una obbiettività più ricca e più vigorosa delle cose e la reciproca azione di queste e di quello crea una vita incomparabilmente più intensa, più agitata e più varia. « Nel medio evo i due aspetti della coscienza — la riflessione obbiettiva sulle cose e la riflessione subbiettiva sull'io — stavano come avvolti da un medesimo velo in uno stato di sogno o di dormiveglia. Questo velo era intessuto di fede, d'ingenuità puerile e di illusioni fantastiche; veduti attraverso ad esso, il mondo e la storia si rivestivano di strani colori e l'uomo riconosceva sè stesso solo come razza, popolo, partito, corporazione, famiglia, insomma sempre sotto una generalità qualsiasi. È in Italia che vediamo per prima dissiparsi questo velo: ivi vediamo risvegliarsi una concezione ed una trattazione obbiettiva dello Stato e di tutti i rapporti terreni in genere e nello stesso tempo sorgere a fianco nella sua piena potenza la riflessione subbiettiva:

l'uomo diventa un soggetto spirituale e come tale si riconosce » (Burckardt).

Tale separazione recisa dell'uomo dall'ambiente causa un movimento più ardito e più libero di tutte le energie spirituali. La riflessione precorre aprendo la via, sottoponendo ogni cosa ai suoi giudizi ed ai suoi calcoli, illudendosi pur anco di poter costruire la realtà dal suo punto di vista — come, per es., nelle sue costruzioni d'una costituzione sociale ideale; aiutata e sorretta in questa opera fiduciosa dalla fantasia, da una fantasia alta e possente, che osa le sintesi più ardite e nella molteplicità dispersa dei fenomeni divina gli ordini nuovi. D'ora innanzi le cose debbono subire la legge dell'uomo, soggiacere alla sua critica ed alla sua violenza, servire alle sue volontà ed al suo piacere. Anche il sentimento con le sue aspirazioni verso la felicità si rivela profondamente diverso dallo spirito medievale: esso non si consola più con la fede e la speranza in un al di là, ma esige una soddisfazione immediata e ricerca con passione ardente una beatitudine perfetta.

Tutto questo potenziamento della vita interiore non toglie tuttavia che la mente umana si rivolga con assidua cura alla realtà; che anzi solo nel contatto con essa si svolgono le sue energie e da essa attinge la vita il suo contenuto. Un'attiva corrente si preoccupa di purificare le cose dalle nebbie dei preconcetti tradizionali e di afferrarle nella verità della loro natura: sulla base di questa fredda e precisa concezione della realtà lo spirito erige poi il sistema delle sue attività. Dappertutto quindi si lavora a scoprire le cose nel loro essere vero, a fissarne i contorni precisi, a tracciarne l'immagine limpida. Con ciò il mondo acquista in consistenza ed obbiettività: ora per la prima volta si può parlare d'una coscienza obbiettiva del mondo. Nè per questo il soggetto viene offuscato o depresso: che anzi l'attività sua è l'officina, dove quell'obbiettività è creata.

Così si richiamano l'un l'altro il soggetto e l'oggetto completandosi a vicenda. Ben restano essi i due poli opposti tra cui facilmente può sorgere una tensione ostile: la vita raggiunge il suo apice là dove l'uno e l'altro s'accordano armoniosamente nell'unità d'un lavoro fecondo. Ora questo accade appunto nell'arte: nella creazione sopratutto, ma anche nell'intuizione estetica. Poichè come in questo campo ogni movimento spiri-

tuale cerca d'incorporarsi, così lo spirito può appropriarsi la realtà esterna solo animandola: così la vita raggiunge nella bellezza la sua unità e la sua perfezione. L'unione della forza e della bellezza o meglio la bellezza fiorente di vita diventa l'ideale supremo e dominatore.

In questo ravvivamento del senso della bellezza non è possibile tuttavia non riconoscere una differenza profonda dall'antichità. Ora la bellezza non è più solo oggetto di quella serena intuizione che è quasi un oblio di sè nell'oggetto: l'io è troppo vivamente eccitato per non ritornare sempre di nuovo in sè stesso e cercare una fonte di godimento nell'elevazione del proprio tono vitale. Ed ancora nell'antichità — almeno presso i suoi massimi pensatori — il bello appariva così strettamente connesso col bene, da poter confondersi con esso in un unico concetto (*καλὸν κἀγαθόν*). E in caso di scissione la bilancia pendeva in favore del bene. Nel Rinascimento invece si fa sempre più rilassato il rapporto con la morale, il bello si contrappone, come indipendente, di fronte al bene; così sorge una speciale concezione estetica della vita, un indirizzo estetico della condotta. Non è che con ciò l'arte diventi immorale: ma, per quanto ha bisogno d'una morale, la deriva dal proprio seno e la misura dalle proprie esigenze. Il bello deriva qui il suo valore essenziale dal suo servire alla vita, allo svolgimento della potenza spirituale. La bella forma serve a mettere alla luce, a convertire in attività e godimento tutto ciò che l'uomo porta in sè stesso: tutta l'interiorità che nel corso della storia si era venuta svolgendo viene posseduta e goduta solo attraverso alla rappresentazione artistica. Ciò che dà all'arte del Rinascimento, alla pittura sovratutto, il suo valore e la sua influenza duratura, è che in essa l'uomo moderno cerca e ritrova sè stesso: l'immagine non è qui la riproduzione di qualche cosa di definitivo, ma è essa medesima qualche cosa che sospinge in alto la vita. Così può dall'arte procedere un nuovo ideale della vita, l'ideale dell'uomo universale, in cui tutte le manifestazioni umane si accordano in una vita piena di armonia.

Ma a tale altezza la creazione non può uscire da una ristretta cerchia senza che vada perduto l'equilibrio fra il soggettivo e l'oggettivo, fra la disposizione e l'azione, senza che un elemento opprima l'altro e cerchi di sopraffarlo. Onde da una parte la tendenza al piacere subbiettivo, allo sfarzo, allo splendore: una

vita di lusso e di godimenti nobilitata e moderata dal gusto artisticamente raffinato, ma spoglia di ogni finalità superiore. Dall'altra il distacco della creazione esteriore dall'interiorità, la tendenza a far servire l'ambiente all'uomo, un movimento utilitario e calcolatore; onde un ricco svolgimento della tecnica, la creazione di grandi organismi meccanici, utile strumento nella mano di grandi individualità, ma anche una perfetta indifferenza di fronte ai fini ultimi ed allo stato interiore dell'uomo. Così avviene che l'indirizzo fondamentale si scinde in sè stesso ed abbraccia correnti diverse sovrapposte: ma in ultimo si riassume in un grande movimento complessivo che comprende i contrapposti, si estende a tutti i campi e dappertutto tende verso la grandezza, la forza, lo splendore, spesso non senza un carattere demoniaco e sinistro.

Grandi mutamenti avvengono poi nel rapporto con il mondo e la natura. Il Rinascimento è l'età dei viaggi e delle scoperte: esso vuole attrarre nel proprio orizzonte tutte le realtà in qualche modo accessibili e collegarle con la propria vita. L'uomo prende possesso di tutta la terra, la contempla col suo freddo sguardo e non trova più in essa nulla di enorme e di pauroso; Colombo osa la superba parola: « La terra è piccola ». Anche la ricchezza delle sue forme deve servire al piacere, si fondano giardini botanici e serragli zoologici: a tutte si volge l'intuizione, per tutto si desta l'interesse.

L'uomo del Rinascimento non vuole tuttavia solo contemplare la natura, ma vuole dominarla. Ma qui egli è ancora costretto in brevi limiti e quando il suo desiderio ardente si spinge oltre, cade in gravissimi errori. Certo abbiamo già pregevoli inizi della ricerca scientifica e in questo l'Italia sta verso la fine del XV secolo, alla testa dell'Europa; anche il senso delle invenzioni tecniche si è ridestato. Ma nel complesso la conoscenza della natura è ancora tutta speculativa e subiettiva, mancano al lavoro punti d'appoggio sicuri. La natura è generalmente considerata come animata, mentre ancora manca il concetto della sua regolarità ed il meraviglioso non desta alcuna repugnanza. Quando perciò l'ardente impulso vitale anela ad un dominio assoluto sul mondo esterno, la sbrigliata fantasia travia facilmente lo spirito e lo attira nel tenebroso regno delle arti magiche. Così è che la magia e la superstizione fioriscono più ancora che nel medio evo: si tenta di sor-

prendere con le arti secrete la natura ancor chiusa alla scienza e di costringerla al servizio dell'uomo. Il tratto più funesto di questo quadro è la credenza nelle streghe che, come una sanguinaria demenza, ha infierito assai più nelle regioni nordiche che non in Italia. Ma anche la dedizione completa dello spirito alla superstizione ed alla magia è uno dei tratti caratteristici del Rinascimento.

Esso è invece più fortunato nello svolgimento d'un'intuizione estetica della natura e nella creazione d'un rapporto spirituale con la stessa. Questo vuol dire un arricchimento considerevole della vita. L'uomo del medio evo era troppo immedesimato con l'ambiente sensibile, troppo legato nel suo sentimento per poter elevarsi al disopra di qualche impressione singola; l'uomo della tarda antichità era più famigliare con la natura, ma la considerava più come un ambiente comodo e confortevole che come uno strumento di elevazione interiore. Una importanza molto maggiore essa acquista agli occhi del Rinascimento: qui sorgono il gusto del paesaggio, il bisogno della riproduzione, la tendenza plastica nel sentimento della natura. La realtà naturale circostante si compendia in una totalità estetica, acquista un'anima ed agisce sullo spirito come una forza liberatrice, come una sorgente di pace e di nobiltà interiore.

Alla scoperta del mondo corrisponde la scoperta dell'uomo. Sorge anzitutto nell'individuo un'aspirazione ardente ad esplicare tutte le sue forze in tutte le direzioni: ed in ogni sua esplicazione egli vuole emergere, brillare, mostrare la sua abilità di virtuoso. Su questo terreno sorge la figura dell'uomo privato che non s'occupa delle cose pubbliche, che si costituisce da sè una sfera propria della vita. E col più intenso svolgimento si connette strettamente una più chiara conoscenza del carattere individuale. L'uomo osserva più attentamente sè ed altri e si compiace di tracciare il veduto in poche linee chiare e vigorose; si ama ricercare i tratti caratteristici di persone, di condizioni, di rapporti; nè si oblia per l'esterno l'interno, che anzi l'arte del ritratto interiore raggiunge una perfezione meravigliosa. Così l'uomo diventa oggetto all'uomo; egli si propone di penetrare con chiara e fredda riflessione, astrattamente da ògni considerazione morale, la propria natura e di misurarne le forze. Questa autoconoscenza rende la vita più conscia di sè e più vigorosa, essa ne fa veramente la propria vita e l'opera propria.

Anche la vita sociale si trasforma. In tutto si mira alla grazia, alla bellezza, alla comodità, dappertutto l'esistenza si raffina artisticamente. I costumi si ingentiliscono, si sentono e si apprezzano le bellezze e le finezze del linguaggio, le relazioni sociali si nobilitano, le feste associano l'arte alla vita, dappertutto si esige il connubio della forza e della grazia. Così ha origine una società raffinata e colta, in cui l'individuo si muove liberamente ed ha valore in quanto la sua presenza serve di piacevole trattenimento. Le distinzioni della nascita impallidiscono, le classi diverse si livellano ed anche la donna vi partecipa; tanto più invece la classe colta si chiude contro il resto degli uomini e così ha origine una nuova separazione dell'umanità.

Completamente mutata è anche l'idea dello Stato: sorge lo Stato moderno con le sue finalità terrene e la sua pretesa di dominare tutti i rapporti sociali. La vita politica è trasportata del tutto sul terreno dell'esperienza e spogliata di tutti quei rapporti invisibili di cui il medio evo la circondava; ora lo Stato non è più un momento d'un ordinamento divino universale, non abbraccia più in sè gli individui come un organismo le membra, « scompare il regime feudale con i suoi diritti artificiosamente dedotti » (Burckhardt). Gli Stati diventano piuttosto grandi meccanismi in mano di individualità eminenti o di aristocrazie chiuse: essi diventano lo strumento di grandi volontà e di grandi cupidigie. Un desiderio ardente della potenza, del successo, della fama terrena, fa considerare i giudizi morali come preconcetti puerili: un Macchiavelli formula in rigide proposizioni solo i princìpî che ispiravano il suo ambiente, la ragion di Stato giustifica nella coscienza di quest'età anche le imprese più infami. Ma contemporaneamente si svolge una tecnica grandiosa della vita politica. Per il dominio delle cose è necessaria un'esatta conoscenza delle proprie facoltà: così sorge nell'Italia del Rinascimento la statistica. Migliorata è inoltre non soltanto l'amministrazione interna, ma anche la direzione dei rapporti esteriori: l'Italia, sopratutto Venezia, è la patria della « politica estera ». Questo movimento si estende in tutti i rami e dappertutto introduce una specie di sistemazione tecnica. La guerra diventa un'arte ed approfitta di tutte le invenzioni; nella costruzione delle fortezze gli Italiani diventano i maestri di tutta l'Europa. Così pure l'amministrazione finanziaria si perfeziona: lo Stato si volge con grande zelo ad accrescere il benessere ge-

nerale, a migliorare le condizioni della vita, la disposizione edilizia delle città, ecc. In tutto questo al piacere dell'azione si associa sempre la riflessione, all'attività la descrizione, il ragionamento, la critica. Firenze specialmente, con le sue rivoluzioni politiche, diventa simultaneamente la patria delle dottrine politiche.

Non solo in questo campo, del resto, lo svolgimento della forza e della tecnica mette nell'ombra i criteri morali: alla moralità il Rinascimento non è in genere terreno favorevole. Non che ad esso manchino manifestazioni di sentimenti nobili ed umani e personalità altamente rispettabili: che anzi esse abbondano. Ma ciò che manca è la forza di idealità morali superiori, le quali contengano l'individuo, frenino le sue tendenze, lo elevino al disopra dello stato naturale. Un temperamento nobile per natura può in questo stato libero svolgersi e fiorire splendidamente, ma vi è anche il posto per gli scellerati ed i violenti, per le belve umane che praticano artisticamente il delitto. La media ci porge una strana mescolanza del superiore e dell'inferiore, di nobile e di basso, sovente nella stessa personalità: appena la morale contraddice alla natura, essa appare come un vincolo esterno che inceppa lo svolgimento pieno della forza e turba l'azione opportunamente diretta verso le cose.

Ciò che maggiormente serve di contrappeso ai desiderî inferiori è l'aspirazione dell'individuo verso una fama immortale od almeno verso la notorietà nel rispettivo campo: il sentimento moderno dell'onore. Ma questi impulsi vanno più spesso all'apparenza che alla sostanza e più che al bene servono alla caricatura del bene. In realtà l'atmosfera morale del Rinascimento è un'atmosfera impura e nessuna bellezza e purità dell'arte riesce a celare l'abisso morale che dinanzi ad esso si apre e che anch'esso alla fine comincia a presentire. Questa mancanza di forza morale rende il Rinascimento affatto incapace di porsi a capo del movimento moderno: in ciò non sono state nè la Riforma, nè la controriforma ad impedirlo.

La religione deve al Rinascimento il suo stretto collegamento con l'arte e così un consolidamento della sua posizione nella vita moderna. Ma l'indirizzo generale del Rinascimento è poco favorevole alla religione. Il popolo rimane immerso in una crassa superstizione ed è suscettibile quasi solo per gli elementi

magici della religione, per ciò che di pagano si conservava sul terreno cristiano. Le classi medie e superiori associano una forte avversione contro le pratiche della Chiesa con una grande arrendevolezza di fronte ai poteri ecclesiastici: anch'esse del resto non possono sottrarsi all'azione dell'elemento magico e non vorrebbero rinunziare, almeno in punto di morte, ai Sacramenti. In fondo si tratta di una disposizione dello spirito tutta rivolta al mondo ed è alle cose del mondo che la religione deve servire. Ma l'ardente volontà di vivere e il desiderio della celebrità e della grandezza in questo mondo urtano spesso anche duramente nella resistenza della realtà e richiamano il pensiero ai misteriosi decreti del destino. Si desidera perciò, anche se è vano sperare di influirvi, di conoscere in precedenza l'esito per sapervisi adattare: onde il fiorire in quest'età così radicalmente incredula e scettica di superstiziose credenze circa il destino, l'influenza astrologica e le azioni magiche. Certo di fronte a queste condizioni della media vediamo svolgersi in singole nature generose ed in gruppi di eletti una religione più nobile e più profonda, una religione disinteressata e pura. Questo alto impulso si leva qui sopra tutte le forme visibili e finite, conduce all'idea di una religione universale, trasfigura la serena gioia di vivere del Rinascimento in una specie di panenteismo che in sè abbraccia teismo e panteismo e che aspira ad elevare l'uomo, per via del suo intimo collegamento con il divino, alla vita nell'infinito. La speculazione moderna ha di qui ricevuto preziosi impulsi. Ma per quanto attraente e feconda di esempi sia l'immagine di queste personalità, anche in esse agisce più una religione speculativa, filosofica, che una religione attiva, interiore; i problemi fondamentali del Cristianesimo circa una nuova realtà si dissipano dinanzi alla contemplazione estetica e speculativa del tutto ed al potenziamento dell'essere che se ne attende. Per questo i seguaci della Riforma in Italia rimasero sempre individui isolati. Ben propugnarono essi con forza singolare una concezione religiosa più larga e più libera, sacrificando ad essa e beni e vita. Ma essi trovarono aderenti solo lungi della patria: il terreno del Rinascimento non era assolutamente adatto a produrre un movimento religioso generale.

Ora ci volgiamo alle principali concezioni della vita che il Rinascimento produsse. Per quanto si tratti qui di figure secondarie ed i loro tentativi non escano mai dai compromessi fra

l'antico ed il nuovo, abbiamo tuttavia in essi elementi altamente suggestivi in ricca abbondanza; e dobbiamo già imporre ad essi il limite d'uno schema artificioso per classificarli, come facciamo, in tre indirizzi fondamentali e distinguere nei loro principali autori i rappresentanti della speculazione cosmica, della riflessione morale e della penetrazione scientifico-tecnica della natura.

b) La speculazione cosmica.

Nicolò Cusano e Giordano Bruno.

Il Rinascimento ha la sua più pura espressione filosofica nei sistemi della speculazione cosmica, iniziantesi con Nicolò Cusano, giunta all'apogeo con Giordano Bruno; quello ancora attaccato in più d'un punto al medio evo, questo pieno della coscienza dei nuovi tempi, quello un illustre cardinale della Chiesa, questo un eretico perseguitato ed arso sul rogo.

Ciò che caratterizza questi filosofi è il passaggio dai problemi interiori dell'uomo al tutto, la speranza di trovare in questo una vita più ampia e più vera, l'esortazione a spogliarsi dell'angusta particolarità umana per immedesimarsi con la realtà infinita. Il tutto ha però un così alto valore solo come espressione dell'essere divino; la dedizione al tutto ha quindi uno sfondo religioso e da questo riceve una specie di ardore spirituale. Col neoplatonismo e con la mistica, ogni essere delle cose è posto in Dio, l'essere assoluto. Ma questo pensiero è volto ora verso un indirizzo nuovo ed opposto. Un'età sfiduciata aveva dall'unità del mondo in Dio tratto l'impulso a risalire rapidamente all'origine ultima e ritrarsi dalla varia molteplicità apparente nel seno dell'unità eterna: una generazione nuova, in cui rapida pulsa la vita, vede in essa l'esortazione ad avvicinarsi al mondo, a gioire con tutto il cuore della sua ricchezza, poichè in tutto abita il divino e da tutte le parti scintilla a noi dalle cose. La presenza di Dio vale ora come una sorgente di maggiore unità ed armonia del mondo, di una più profonda vita interiore delle cose.

Nicolò Cusano (dalla città nativa, Kues, 1401-1464), d'origine tedesca, italiano per la corrente spirituale cui appartiene, sta ancora per metà nel medio evo: ma l'elemento nuovo è già in lui vigoroso abbastanza per iniziare fecondi movimenti. La tra-

scendenza di Dio e la separazione del mondo da Dio continuano ad essere verità indiscusse. Ma la speculazione sua cerca di collegare dall'interno Dio e il mondo. Il mondo contiene esplicato in una molteplicità quell'essere medesimo che in Dio è uno. « Che cos'altro è il mondo se non la parvenza di Dio invisibile, che cosa è Dio se non l'invisibilità del visibile? ». Il mondo creato non sorse improvvisamente nel tempo: prima del suo apparire esso già esisteva fuori del tempo, come una potenzialità invisibile, in Dio. Dio non agisce per via di esseri intermediarî, come p. es., le idee, ma agisce dappertutto immediatamente; egli solo è « l'anima e lo spirito » del mondo. Come manifestazione dell'essere infinito, anche il mondo non ha confini. Ma come espressione dell'unità divina deve pure, nella sua infinità, avere una connessione interiore. Il Cusano cerca quest'unità da una parte col pensare il mondo sotto l'influenza di concetti matematici ed estetici, come una grande opera d'arte armonicamente connessa, dall'altra col trasformarlo in un'unica gradazione di esseri, che sale ininterrotta dal minimo al massimo. Nell'un caso come nell'altro il tendere verso il tutto non sopprime la particolarità degli esseri singoli: ciascuno di essi ha il suo posto ed il suo còmpito. « Nessuna cosa è vacua od inutile nel fondamento della natura. Poichè ciascuna ha la sua attività. Ogni molteplicità si ordina armonicamente in un'unità, come molti suoni producono un'armonia e molte membra un corpo. Lo spirito vivifica l'intiero corpo e per via di questo le singole membra e le singole parti ». Qui appare anche già il principio, ordinariamente attribuito a Leibnitz, che due cose non possono mai essere perfettamente uguali, perchè allora coinciderebbero in una sola.

Un'importanza particolare acquista poi l'essere singolo per il fatto che esso non rimane una pura parte del tutto, ma è in sè stesso capace di rivivere immediatamente, ciascuno a sua guisa, l'infinità dell'essere con tutta la ricchezza delle sue forme, perchè « Dio è per tutto in tutto e tutto è in Dio ». Per via della sua interna connessione con il fondamento divino di ogni realtà è specialmente lo spirito umano, il microcosmo, una specie di « germe divino che contiene in sè gli esemplari di tutte le cose ». Il processo della vita appare da questo punto di vista come l'esplicazione d'un'interiorità che già tutto in sè abbraccia, come uno scaturire dell'essere dall'interno: l'idea dello

sviluppo comincia ora ad assumere il senso d'un progresso procedente dall'interno. Certamente il Cusano non cerca Iddio solo nel mondo: il suo pensiero religioso va a lui direttamente, elevandosi sulle ali della mistica fino alla sorgente dell'essere. In questo egli riman fedele all'antico concetto della mistica, che l'evoluzione (*explicatio*), come dispersione dell'unità nel molteplice, è inferiore all'involuzione (*complicatio*), per cui il molteplice è ancora indistinto nell'unità. Tuttavia la vita delle cose ha per il Cusano un maggior valore, perchè egli non la disgiunge con un abisso da Dio, ma la pensa come una vita che a lui sempre più si avvicina e perciò acquista senza posa, anche nell'essere proprio, una perfezione sempre più alta. È appunto il convenire nell'essere nostro dell'essere eterno e del temporale, dell'infinito e del finito, che fa dell'attività nostra uno sforzo incessante e ci rende nel tempo stesso sicuri d'un'ascensione incessante. Da questa convinzione di un'immanenza dell'essere infinito nella nostra vita ha avuto origine il concetto d'un progresso indefinito.

L'aspirazione verso l'essere infinito si estende anche al di là dello spirito umano, nella natura ed anche in essa infonde una vita che non conosce riposo. Niente è in essa in quiete; anche la terra, finora il centro immobile del tutto, si muove come gli altri corpi celesti, anzi nemmeno i poli del cielo, ciò che vi è apparentemente di più immobile, sono sottratti a questo mutamento continuo. Il movimento è senza fine. Anche la morte serve alla vita, poichè essa non è altro che una « separazione diretta alla partecipazione e moltiplicazione della vita ».

Così si compiono modificazioni radicali nei concetti e nell'apprezzamento delle cose. Il movimento e la mutazione erano, da Platone in poi, considerati come inferiori e specialmente nel medio evo contrapposti, come una vana agitazione delle cose mondane, alla quiete eternamente immobile di Dio. Un senso più giovanile della vita dà loro adesso importanza e valore. Nel tempo stesso il mondo cresce d'importanza. Poichè esso, in tutta l'estensione sua, riposa su Dio e tende a Dio, nulla in esso è spregevole, nemmeno la nostra terra, la patria dello spirito umano.

Anche nella teoria dell'attività si rivela, nonostante i numerosi contatti col passato, uno spirito nuovo. Il Cusano vede, col neoplatonismo e con i mistici, nel conoscere la potenza prin-

cipale dell'uomo ed attende dalla sua penetrazione ultima l'unione essenziale con Dio. Il nostro spirito è uno specchio vivente del tutto, un raggio della luce divina. Ma la contemplazione mistica dell'infinito, in cui i contrapposti coincidono, non soddisfa il filosofo nostro: anche la molteplicità e la vita delle cose attraggono ed incatenano il suo spirito. Onde, per il confluire del desiderio di conoscere con l'idea sopra accennata d'un progresso indefinito, l'anima della vita si riduce ad un desiderio insaziabile di conoscere sempre oltre. «Conoscere sempre e sempre più senza fine — in ciò sta la somiglianza con l'eterna sapienza. L'uomo vorrebbe sempre più a fondo conoscere ciò che conosce, sempre più amare ciò che ama e l'intero mondo non gli basta, perchè non sazia la sua sete di sapere». In questo sforzo la natura dello spirito si eleva; «come un fuoco scintillato dalla selce, lo spirito può, per la luce che da lui si irradia, crescere senza limite». Con questo concetto dello spirito come d'una grandezza mobile che può espandersi all'infinito, la vita acquista un possente impulso e l'esistenza terrena ha in sè stessa un avvenire, non solo nell'aspettazione d'un migliore al di là; anche in ciò il Cusano si accosta allo spirito moderno.

Tutto questo non toglie, è vero, che il Cusano dipenda ancora strettamente dalla scolastica e che i suoi scritti contengano, a lato di pensieri suggestivi, speculazioni fantastiche, specialmente intorno alla simbolica dei numeri, e divote considerazioni ispirate al culto medievale dei santi. Ed anche ciò che sembra nuovo è spesso tolto, fino ai concetti ed alle immagini, al neoplatonismo ed alla mistica. Tuttavia noi ci troviamo già con lui sulla soglia d'un nuovo mondo. Chè ciò che veramente in lui è nuovo e trasfigura anche l'antico è il nuovo senso della vita, il piacere dell'azione e della creazione, il tendere di tutta l'anima verso la bellezza e la vita delle cose, è, in una parola lo spirito nuovo del Rinascimento.

Passando dal Cusano a Giordano Bruno (1548-1600), risalta subito l'affinità dei due pensatori. Ma non si può nello stesso tempo non riconoscere un grande mutamento: la vita si è venuta sempre più rivolgendo dalla religione all'operosità terrena, si pensa meno a contemplare Dio nel mondo che non il mondo in Dio. L'elemento nuovo vi si mostra più cosciente di sè e più pugnace: esso sente l'opposizione sua con lo spirito antico ed accetta con audacia un poco spavalda la battaglia. L'astro-

nomia torna ad esercitare una forte influenza sulla concezione generale, anzi sulle disposizioni che animano la vita dell'umanità. La dottrina della natura finita dell'universo e dei moti immutabili degli astri era, dopo Platone, un punto essenziale ed una colonna di quella concezione, secondo la quale il tutto è come un grande meccanismo riposante in sè stesso ed obbediente all'impero delle forme eterne. Ora la nuova dottrina astronomica, con la sua infinità del mondo e con la sua trasformazione incessante del tutto introduce una visione delle cose del tutto differente.

Bruno trova, come il Cusano, il contenuto essenziale della vita nell'elevazione dello spirito finito all'essere infinito. Anch'egli accoglie il concetto del Cusano che il mondo, l'essere visibile, dispieghi nella molteplicità ciò che Dio contiene in un'unità indistinta; egli dà nel tempo stesso all'attività umana una duplice direzione: da una parte essa s'approfondisce dalle parvenze nell'essenza ultima, dall'altra s'immerge gioiosamente nel mondo dell'esistenza, in cui il divino si rivela. Ma ora il centro di gravità è già più spostato verso il mondo: anzi il rapporto con Dio appare spesso come un puro mezzo per dare al mondo in sè stesso un valore più alto e per contemplarlo nella sua unità. L'essenza divina agisce nelle cose stesse: la ragione divina è celebrata come l'artefice invisibile che vive nel loro interno. « Dio non è sopra o fuori delle cose, ma è ad esse assolutamente presente, come l'essenza non è sopra o fuori dell'essere, come la natura non è fuori delle cose naturali, la bontà non è fuori delle cose buone ». Il mondo diventa così l'oggetto principale della scienza: questo distingue, secondo Bruno, il teologo credente dal vero filosofo, chè il primo nelle sue esplicazioni trascende la natura, questo invece rimane entro i suoi confini.

Essendo così ravvicinato Dio al mondo, a questo vengono a riferirsi le proprietà attribuite a Dio dalla speculazione del Cusano; l'infinità e la coincidenza dei contrari. Anche Bruno vien condotto all'affermazione dell'infinità dalla speculazione: un mondo finito non sarebbe degno di Dio: a lui si conviene di portare alla realtà tutte le possibilità. Ma questo concetto viene poi vigorosamente appoggiato ed intuitivamente vivificato con le nuove idee astronomiche, che in Bruno primamente esplicano la loro potenza trasformatrice; in Bruno agisce ancora con gio-

vanile freschezza una rappresentazione a cui la pigra abitudine ha più tardi tolto ogni efficacia. La sfera finita, a cui si riduceva secondo la concezione antica l'universo, viene spezzata e nel tempo stesso si dilegua la rappresentazione d'un mondo sovrannaturale disteso nello spazio al di là della sfera delle stelle fisse. Mondi si succedono a mondi nell'infinito, tutti ripieni di movimento e di vita, tutti egualmente manifestazioni dell'essere divino. Bruno trova una gioia superba in questa liberazione dall'angusto mondo medievale ed un'alta beatitudine nel rivivere la vita del mondo infinito, pieno della vita divina. Di fronte alla sua grandezza ed alla sua ricchezza, la sfera umana diventa d'una piccolezza insignificante; levarsi dalle sue tenebre nel puro etere del tutto, abbracciare il tutto con «eroico» amore — ecco la grandezza ed il vero fine dell'esistenza. In questo eroismo, in quest'esplicazione della potenza suprema, in questa tensione dell'essere proprio rivolto verso l'infinito, risiede anche la vera moralità, non nella rinuncia, nell'umiliarsi e nel deprimere l'essere proprio.

L'infinita natura ha anche internamente un carattere che la rende superiore all'agire umano. Questo oscilla fra mille incertezze e deve faticosamente riflettere e ponderare prima di decidere: il tutto è superiore a quest'imperfezione ed a quest'incertezza, esso non può fare se non quello che fa. Così scompare l'opposizione fra libertà e necessità. Chè la vera necessità non è coercizione esteriore, ma obbedienza alla legge della propria natura. Onde «non è a temersi che, se la causa suprema agisce con necessità naturale, essa non agisca liberamente; che anzi essa non agirebbe liberamente se agisse altrimenti da ciò che esigono la necessità e la natura, o meglio la necessità della sua natura». Così l'uomo vede sopra di sè ed intorno a sè una vita più profonda, superiore alle complicazioni della sua natura particolare. Ed il pensiero gli apre la via a liberarsi dalla sua piccolezza ed a penetrare in questa vita universale.

Ma la dedizione al tutto si collega in Bruno, anche se non egualmente in tutti i periodi della sua produzione letteraria, con la dottrina delle monadi, che sono unità fra loro distinte, indivisibili ed indistruttibili. Queste unità non sono punti vuoti, ma ciascuna di loro ha in sè «ciò che è tutto in tutto»; ciascuna di esse partecipa al tutto, ma in un modo particolare ed incomparabile, ciascuna serve con il suo svolgimento e la sua vita

alla perfezione del tutto. Ciascuna ha infine la certezza della sua indistruttibilità. Ciò che si dice vita e morte non sono se non (come analogamente più tardi in Leibniz) fasi nel suo essere, evoluzione ed involuzione. «Nascita è l'estensione del centro, vita il sussistere del circolo, morte il tornare a contrarsi nel centro». Tale indistruttibilità non vuol dire però continuazione della stessa forma vitale: l'indistruttibilità dell'essere naturale non è un'immortalità personale nel senso del Cristianesimo. Essa è bene invece la fedele espressione filosofica di quella possente volontà di vivere che animava lo spirito del Rinascimento e che dava anche all'individuo la coscienza della sua indistruttibilità.

Come in ciò, così in genere domina la tendenza a conciliare le contraddizioni dell'esistenza nel regno stesso del mondo: dopo una lunga separazione le cose tendono finalmente con tutte le loro forze verso l'unità. Il tutto non conosce, secondo Bruno, nessuna divisione di interno e di esterno, di corporeo e di spirituale. Chè non solo in fondo l'uno e l'altro derivano dalla stessa radice, ma nel regno dell'esperienza non vi è nessun punto vacuo di spiritualità, le cose inferiori hanno come le superiori un'anima e per converso nessuna esistenza spirituale è senza corporeità. Anche la forma e la materia sono inseparabilmente collegate nel processo naturale: la forma non è imposta alla materia dall'esterno e la materia non è quella potenza passiva, quel «quasi nulla» come il medio evo la chiama con Agostino, ma porta già la forma nel suo seno e trova la sua figura per propria virtù interna. Questo pone la natura al disopra dell'arte, chè questa tratta una materia straniera, la prima una materia propria, questa è circa la materia, la prima nella materia stessa.

Così anche la natura si trasforma in un regno di forze viventi. Ma nel medesimo tempo si perpetua e si rinnova l'antica dottrina della connessione artistica del tutto; la vita e la bellezza si associano non solo nelle tendenze del Rinascimento, ma anche nell'opera del suo più grande filosofo. Il mondo è, in tutti i suoi moti, una meravigliosa opera d'arte, la cui armonia si eleva sopra la distruzione ed il contrasto delle parti. L'armonia stessa esige la molteplicità, «perchè non vi è ordine dove non vi è distinzione». Solo nella distinzione si apprende la connessione: solo nel molteplice si apprende l'uno e dall'uno si com-

prende poi il molteplice: « è una profonda magia far scaturire gli opposti dopo che si è trovato il punto di loro coincidenza ».

La contemplazione di quest'armonia del tutto solleva sicuramente lo spirito sopra i dolori e le miserie dell'esistenza: anche qui è il pensiero del tutto che deve riconciliare l'uomo con la realtà. In quell'opera d'arte, che è il tutto, ogni cosa è utile, bella e razionale. Niente nell'universo è così spregevole, che non conferisca alla ricchezza e perfezione suprema. E così non vi è nulla di cattivo per alcuni e per certi rispetti, che non sia per altri e per altri rispetti il maggior bene. Quindi per colui che si leva alla visione del tutto non vi è nulla di cattivo, di imperfetto, di inutile: perchè la molteplicità ed il contrasto non impediscono che dall'azione complessiva della natura risulti un bene, così come dal musico le voci opposte vengono armonizzate in un accordo, anzi nel migliore degli accordi. Come unione della più perfetta bellezza con l'infinita ricchezza di vita, la natura diventa oggetto di venerazione religiosa. Dio non deve essere cercato e venerato nelle cose umane con la loro piccolezza e miseria, non nei ridicoli misteri del romanesimo (*romanticorum vilia mysteria*), ma nell'immutabile legge di natura, nello splendor del sole, nella forma delle cose che scaturiscono dal seno della gran madre Terra, nella vera immagine dell'Altissimo così come esso si rivela nella visione degli innumerevoli esseri viventi, che nel seno dell'universo infinito risplendono, vivono, sentono, conoscono e tutti inneggiano alla Bontà suprema. Da questo senso di venerazione per la natura come il vero regno di Dio, Bruno era personalmente tutto penetrato: ad esso rivolgeva con tutte le forze l'entusiasmo del suo animo ardente, mentre i problemi interiori della vita religiosa e l'elemento ecclesiastico e storico lo lasciavano indifferente. Fu per lui una disgrazia l'appartenere ad un'età tutta dominata dalle lotte confessionali.

Aggiungiamo poche parole di apprezzamento e di critica. Bruno fu uno spirito ricco e suggestivo, che esercitò un'influenza liberatrice e vivificatrice: egli collegò le tendenze principali del Rinascimento nell'unità d'una concezione filosofica: di più il martirio da lui sopportato con costanza eroica getta su tutta la vita e l'essere suo una fulgida luce. Ma si potrà considerarlo come un grande filosofo solo quando si prenda per criterio della grandezza il grado di opposizione alla Chiesa.

Chè tutto il suo pensiero, nonostante la veemenza dei suoi movimenti, non arriva a concretarsi in una concezione chiara. Il tutto, che deve liberarci dalle piccole miserie della condizione umana, viene esso stesso dalla fantasia rivestito di caratteri antropomorfici. Il mondo è magnificato come un riflesso di Dio, ma questo poi viene legato al mondo ed immerso in esso. Onde quel culto della natura, un riflesso della concezione estetica del mondo, propria del Rinascimento, è in realtà uno strano ed ambiguo concetto. E come il rapporto del mondo con Dio, così anche il mondo implica una contraddizione interiore fra la concezione estetica e la concezione dinamica. La concezione estetica della natura implicava nella sua patria antica la connessione di ogni grado della vita con una forma e la delineazione limpida di tutte le grandezze: ora è negata l'autonomia della forma, la vita infinita scorre senza limiti, e tuttavia si vuol conservare, anzi si propugna con zelo l'antica concezione estetica. Le contraddizioni non sono quindi tanto superate, quanto soffocate: è impossibile non riconoscere i caratteri d'un periodo di transizione.

Ciò non diminuisce il valore dell'influenza che il pensiero del Rinascimento ha esercitato; solo si ricordi che se con esso molto si acquista, molto va anche perduto e che ciò che esso ci presenta di nuovo contiene più abbozzi audaci che figure perfette.

c) L'arte della vita individuale. Montaigne.

La liberazione dell'individuo è uno dei tratti principali del Rinascimento. Ma essa si presenta diversamente nei diversi popoli. In Italia essa ha qualche cosa di grande, di violento, quasi di demoniaco: così essa conduce ad aspri conflitti con l'ambiente. Lo spirito francese dà ad essa una forma più mitigata e superficiale, ma anche più misurata ed amabile. Là l'individuo, nella coscienza della sua forza traboccante, getta da sè ogni vincolo e si leva contro l'infinità del tutto, qui invece si tratta essenzialmente di un'indipendenza e mobilità nel seno dei rapporti sociali; là il pensiero cerca volentieri di ricollegarsi al neoplatonismo con la sua unità di Dio e del tutto, e la sua elevazione dell'uomo a compendio vivente del tutto, qui invece si sente maggior affinità con l'edonismo, l'epicureismo e lo scetticismo della tarda antichità con la loro liberazione del-

l'individuo da ogni vincolo e la loro trasformazione del còmpito della vita in arte della vita. Il più insigne rappresentante di questo movimento è Michele Montaigne (1533-1592). Egli ha « incarnato se non l'uomo in genere, il tipo francese dell'uomo con i suoi dubbi ed i suoi errori, con i suoi piaceri, con i suoi desiderî e le sue speranze, con tutta la vivacità dell'essere suo sensibile e spirituale » (Ranke).

L'individuo moderno, che mira allo svolgimento delle sue forze ed al godimento dell'esistenza, può disporre d'una volontà di vivere più fresca e coraggiosa che non quello della tarda antichità, ma s'incontra anche in resistenze più aspre provenienti dall'ambiente e dalla tradizione; perchè cadano le grandezze assolute, i rigidi legami del passato, il pensiero deve compiere un'opera assai più faticosa, liberarsi da un cumulo di rovine opprimenti, impiegare assai più acume, chiamare in suo aiuto lo spirito e l'arguzia. E questo è quanto qui realmente accade.

Montaigne combatte una cultura irrigidita, che pesa sull'individuo con la sua autorità assoluta come un pericolo ed una disgrazia. Essa conduce l'uomo dal regno proprio in un regno straniero, dal presente nel passato. « Noi non siamo mai a casa nostra, siamo sempre fuori ». « Noi vogliamo abitare dappertutto e non abitiamo in nessuna parte: noi viviamo e non abbiamo un'esatta coscienza della nostra vita. Nello stesso tempo la vita è diventata artificiosa; « noi abbiamo abbandonato la natura e vogliamo far la lezione ad essa, essa che ci guidava così sicuramente e così opportunamente ». Ora tutti i rapporti sono penetrati dalla menzogna e dall'ipocrisia, noi ci agitiamo per delle apparenze, « tutto il mondo fa il commediante » (da Petronio). Inoltre la dipendenza da cose straniere e lontane rende la vita nostra inquieta e piena di cure: noi non possiamo più godere con beata semplicità, non possiamo più muoverci liberamente. Ed ancora i bisogni più raffinati generano passioni più pericolose. Onde l'uomo civilizzato è meno felice e meno perfetto dell'uomo di natura con la semplicità e l'immediatezza della sua vita.

Con queste accuse contro la civiltà Montaigne sembra mettersi già per la via di Rousseau ed in realtà la sua descrizione dei mali di essa coincide con quella di Rousseau talvolta fin nelle espressioni. Ma il suo rimedio è ben altro, è ben più innocente

e blando di quello del grande riformatore ginevrino. Laddove questi vorrebbe distruggere tutto il passato della civiltà per fondarvi sopra una vita novella, Montaigne si contenta di togliere all'uomo il peso con cui la civiltà lo opprime: ed egli fa questo col mostrargli la relatività di tutti i suoi istituti, coll'abbattere ogni principio assoluto. Esteriormente tutto rimane come prima: il relativismo di Montaigne è un relativismo conservatore.

Lo strumento precipuo di questa liberazione è la riflessione critica. Essa ci mette dinanzi la mutabilità delle formazioni storiche, l'accidentalità degli istituti umani, l'incertezza di ogni preteso sapere, la vacuità, la sterilità dell'erudizione scolastica, sovratutto poi la soggettività e l'individualità di tutte le opinioni e di tutti gli apprezzamenti umani. Se mutano con gli individui le immagini e le estimazioni delle cose, se la medesima cosa si presenta all'uno sotto un aspetto, all'altro sotto un altro, è una pazzia, una « bestiale stupidità » voler imporre l'opinione propria agli altri. Chi ha penetrato la soggettività e la relatività di tutte le convinzioni ed istituzioni non potrà non esercitare la più larga tolleranza.

Questa trasformazione interiore della vita, altera tutte le grandezze ed i valori tradizionali. L'individuo può giudicare solo d'appresso al suo sentire, è il senso che deve giudicare di ciò che è reale, di ciò che è buono. Così la verità è sottoposta all'arbitrio soggettivo ed il bene in sè cede il posto al gradevole ed all'utile.

Nonostante questa maggior libertà di movimenti, l'individuo non perde ogni contatto con i suoi simili. Poichè l'uomo vive in società e sotto l'influenza delle età anteriori: questa comunanza di vita ha per risultato una media di convinzioni e di istituti che continua ad agire per via dell'abitudine. Noi provvediamo anche al nostro meglio quando liberamente ci accostiamo agli usi ed alle opinioni che informano il nostro ambiente e la cerchia in cui si passa la nostra vita. Fra gli istituti sociali è posta anche la religione ed anche di fronte ad essa ed al suo fondo tradizionale l''autore raccomanda un atteggiamento conservatore. Il migliore dei partiti è quello che « sta fermo all'antica religione ed alla costituzione del paese ». Non senza motivo quindi nel suo gran viaggio Montaigne andò a far visita al papa e sottopose l'opera sua all'approvazione del Sant'Uffizio.

Tolto così ogni impedimento, la nuova vita può svolgersi liberamente in tutta la sua particolarità. Essa diventa qui sopra tutto un'arte di ben vivere, un sapiente sfruttamento di tutte le condizioni, un abile adattamento al presente, un saper « vivre à propos ». Evidentemente manca a questa vita la profondità, non mancano nobili tratti. Sebbene il piacere dell'individuo costituisca il bene supremo e non sia possibile proporsi come còmpito il bene d'un altro essere, non perciò tuttavia dobbiamo essere indifferenti di fronte agli altri: l'anima benevole e delicata di Montaigne raccomanda un amorevole trattamento di tutte le cose. Si fa manifesta la tendenza ad umanizzare tutti i rapporti, a sopprimere le istituzioni barbariche, p. es. le pene crudeli, la tortura, ecc. Anche gli animali, anche le piante devono essere ben trattate. Ancora, la coscienza della relatività di tutte le cose umane e dell'uguale diritto di tutti gli individui genera un mite apprezzamento dell'agire altrui, una larga tolleranza di fronte ad uomini ed a cose. In questo Montaigne segue una propria via di fronte all'età sua, età di rudi contrasti e di lotte appassionate.

Una delle regole principali della saggezza nel vivere è la moderazione: in ciò anzi consiste la virtù. Essa non è una padrona severa che stringa la vita in duri legami, bensì serve alla nostra felicità in quanto ci insegna a godere: essa esige una rinunzia solo in vista d'un bene maggiore. Quindi essa ha un viso lieto e sereno. In tutti i rapporti essa ci consiglia l'aurea via di mezzo: non sono gli alti voli, ma la limitazione al sufficiente, che conduce alla felicità. Le fortune colossali non sono che un peso.

Inoltre la felicità esige un tenor di vita semplice e naturale: ogni vera gioia, ogni eccellenza si svolge al contatto della natura. Ogni movimento deve cominciare quindi, anche nella cultura morale, dalle impressioni e dai sentimenti più semplici; « piacere e dolore, amore e repugnanza, sono le prime cose che un bambino sente; quando vi si aggiunge la ragione, si associano con essa: in ciò sta la virtù ». Qui appare — qui per la prima volta — la massima che poi sollevò tanto rumore, di non voler dirigere e modificare il corso delle cose, ma di « lasciar fare un poco la natura ». « Essa sa l'affar suo meglio di noi ».

Quanto più questa via si ritrae dai profondi problemi del

rapporto col tutto, tanto più essa apprezza i rapporti sociali con gli uomini. La convivenza appare come la più ricca sorgente di gioia: nell'azione reciproca dell'uomo sull'uomo si svolge precipuamente la vita. Ma quest'azione non deve sopprimere la libertà: si può in pensiero essere occupati sempre degli uomini senza per questo aver a desiderare ogni momento la loro vicinanza fisica. Da evitarsi sono anche tutte le obbligazioni indissolubili, tutti i legami stabili: « io non avrei sposato la sapienza stessa, se m'avesse voluto ».

Un carattere speciale e saliente di questa filosofia morale è la sua grande facilità, la sua serenità e giocondità. Specialmente in contrasto con la profondità e operosità imponente che la Riforma impresse alla vita questo prendere alla leggiera tutte le cose è altamente caratteristico. La vita viene apparentemente del tutto liberata dall'incubo opprimente del passato e dalle difficoltà dei grandi problemi dell'essere: trasportata tutta nel mondo dei rapporti con l'ambiente sensibile, essa si trasforma in un giuoco lieto e vario alla superficie delle cose ed in questo giuoco si agitano forze molteplici, il cui movimento operoso rispande una giocondità serena sulla vita. Tutti i problemi perdono la loro asprezza, anche ai più ruvidi attacchi un temperamento amabile sa togliere ciò che essi hanno di duro e di irritante.

In questo sforzo si svolge uno degli aspetti essenziali del carattere francese: nessun popolo ha così spiccata la tendenza a sbarazzarsi di tutto il ciarpame tradizionale, a porre la vita nel presente immediato, a vivere nell'istante che fugge, ad accompagnare tutte le variazioni più lievi del tempo con le vibrazioni di un sentimento mobilissimo. Onde i Francesi sono diventati l'indice più visibile delle mutevoli correnti e disposizioni delle varie età, essi sono il popolo che detta veramente la moda, e non soltanto nelle cose esteriori. Qui è sorta nello stesso tempo quella raffinata arte della vita che trasforma l'esistenza in un giuoco amabile e dà all'individuo una mobilità piena di libertà e di letizia. Di Montaigne può dirsi sotto tutti questi aspetti che « incarna in sè il genio particolare della sua nazione ».

Ma ciò che soddisfa un certo livello della vita non è ancora l'ideale definitivo e la saggezza quotidiana non è ancora la sapienza ultima e più profonda. Questa vorrebbe tuttavia essere

l'opinione di Montaigne. Ma allora si levano tutte quelle difficoltà che abbiam già visto levarsi contro l'epicureismo: i secoli non hanno fatto che intensificarle. Evidentemente manca a questa morale ogni impulso all'attività produttiva ed il suo ottimismo è indifeso contro la miseria e la malvagità. La sua forza nel saper prendere leggermente le cose diventa debolezza non appena si è di fronte a gravi e serie circostanze della vita: e la sua facilità gioconda nel sottomettere i problemi ultimi della nostra vita spirituale alle variazioni del gusto collettivo, della moda o del capriccio non è che un passo verso la frivolezza imprudente e pericolosa. È una disgrazia per un popolo quando quel superficiale ottimismo mette in esso radice ed una leggiera filosofia scettico-epicurea decide non soltanto sopra le cose della terra, ma anche sui problemi dell'eternità.

d) Il nuovo rapporto con la natura e il suo assoggettamento.

Bacone.

Bacone (1561-1626) sta già sulla soglia del pensiero moderno. Poichè il tempestoso impulso verso la vita viene assumendo in lui evidentemente una forma più calma e serena. Ma l'elemento nuovo agisce ancora sempre troppo commisto all'antico per potersi svolgere su d'un terreno proprio e secondo le leggi proprie, il pensatore è più grande nei suoi disegni audaci che nell'opera realmente compiuta, una fantasia alata dà alle sue idee uno slancio possente ed intesse alle sue riflessioni immagini brillanti, tutta l'azione sua infine è stata più ricca di eccitamenti che di frutti. Perciò noi lo collochiamo ancora nel periodo di transizione al mondo moderno.

Il punto di partenza dell'opera sua è una critica incisiva della filosofia del tempo suo, una dichiarazione esplicita di guerra alla tradizione storica. Egli trova affatto insufficiente il patrimonio scientifico trasmesso dai secoli, poichè esso non ci insegna nè a conoscere, nè a dominare le cose. Il preteso sapere è solo sapere apparente, verbale, sapere morto ed infecondo. E questo sarebbe il frutto di millenni di lavoro! Come potremo noi riconoscere questo e nello stesso tempo continuare ad inchinarci alle autorità celebrate, specialmente ad Aristotele? E perchè voler dipendere dagli antichi, poichè in verità non essi, ma noi con le esperienze di tanti secoli siamo veramente gli

antichi? Se un tempo si credette che la tradizione trasmetta una verità superiore, v'è ora luogo a dubitare che essa trasmetta anche solo i migliori frutti del passato. Perchè il tempo rassomiglia ad una corrente che porta con sè le cose leggiere e vuote, ma lascia cadere a fondo le cose solide e pesanti. L'essenziale è quindi di liberarci da ogni autorità storica e di ricominciare il lavoro *ab initio*. Onde un cambiamento completo nel rapporto con la storia: la cieca venerazione del passato si converte in una cieca condanna, in un esclusivo apprezzamento del presente.

Una così brusca rottura col passato è stata spesso biasimata e Bacone rimproverato d'una irriverente manìa novatrice. Ma un giudizio imparziale che tenga conto delle condizioni del tempo deve suonare ben altrimenti. Quando si cominciò a dubitare seriamente circa la giustezza della via fino allora seguìta, la tradizione soverchiante dovette apparire come un peso opprimente, un insopportabile impedimento: innanzi tutto si mirò a deporre questo peso e ad aprire una via libera. È facile giudicare la storia per chi non ne sente più il peso: ma chi deve ancora lottare pel suo diritto può raramente essere giusto.

Ma come potremo noi levarci sopra i nostri antecessori? I loro errori non furono certamente effetto di deficienza spirituale, perchè ad essi non facevano difetto le qualità geniali. Ciò che li trasse in errore fu quindi solo il procedimento, il metodo: il loro lavoro fu vano, perchè seguiva vie false. Solo da un metodo migliore può attendersi una riuscita migliore, un termine a tante fatiche infeconde.

La radice dell'errore è questa. Invece di accogliere candidamente le impressioni delle cose e di sottomettersi alla loro verità, l'uomo ha fatto di sè il centro delle cose, ha tutto interpretato secondo i suoi sentimenti ed i suoi fini, ha rinserrato l'incomparabile ricchezza delle cose in una rete di concetti e di formule umane: illusioni dovute a preconcetti umani dominano il pensiero ed impediscono ogni utile risultato. Tale ricerca, volendo rapidamente arrivare al termine definitivo, stabiliva le sue conclusioni quando si era appena all'inizio, poneva audacemente ed erigeva a verità indiscutibili proposizioni generali che dovevano rispondere a tutte le domande. Questo procedimento subiettivo e deduttivo conduceva invece che ad una spiegazione della natura (*interpretatio naturae*), ad una

visione preconcetta (*anticipatio mentis*); di più essa non dava alcun potere sopra la natura, ma restava con le sue formule e le sue astrazioni senza alcun frutto per la vita.

Penetrato l'errore, la via alla verità si manifesta da sè: l'essenziale qui sta nello stabilire un contatto più stretto e continuo con le cose, nel foggiare un metodo obbiettivo ed induttivo, nel liberare la ricerca da ogni antropomorfismo. A tal fine bisogna cancellare tutti i concetti e le dottrine tradizionali e presentare lo spirito alle cose come un foglio immacolato. Alla natura impera solo chi le obbedisce. Si tenga perciò lontano in tutto il procedimento del pensiero ogni arbitrio, anzi ogni aggiunta del soggetto, il suo movimento non sia abbandonato a sè, ma avvenga secondo l'indirizzo segnato dalle cose stesse, sia il più che possibile un processo quasi meccanico (*velut per machinas*). Il nuovo modo di ricerca cominci con le impressioni singole, che sono come le partecipazioni genuine delle cose: questo fondamento deve essere sicuro ed ampio, qui dobbiamo cercar di vedere chiaramente e completamente, ove possibile, anche con l'aiuto degli strumenti, i quali non solo rendono l'osservazione più delicata, ma la sottraggono anche alle oscillazioni dell'apprezzamento subbiettivo: quindi si potrà, lentamente e cautamente, tastando il terreno passo per passo, variando opportunamente le osservazioni e scegliendo abilmente i casi decisivi, salire a proposizioni generali, anche qui però senza volere affrettatamente levarsi ad una conclusione sistematica che impedisca ogni ulteriore progresso, ma lasciando aperta la questione e mantenendo il pensiero in un movimento vitale. In tutto questo si appoggi sempre il ragionamento con copiosi esperimenti, poichè questi soli fermano la natura che, come l'antico Proteo, sempre tenta sottrarsi all'uomo, e la costringono a rispondere. Quando si proceda in tutte queste cose con pazienza instancabile e con una critica rigorosa degli atti del proprio pensiero, si riuscirà ad elevare a poco a poco su d'un sicuro fondamento l'edificio imponente del sapere.

Contro questo metodo baconiano molto si è obbiettato e non senza ragione. L'attività dello spirito non si lascia così facilmente eliminare, il lavoro non si stratifica da sè così facilmente; esso esige la preesistenza di linee direttive che soltanto un'attività preliminare del pensiero può strappare al caos dei fenomeni. Ancora, la ricerca è qui troppo sottomessa all'impres-

sione immediata: manca l'analisi penetrante, questo strumento capitale della ricerca moderna. Per ultimo Bacone s'aggira ancora troppo nella cerchia della scolastica, quando mira alla scoperta non delle forze elementari e delle loro leggi, ma delle forme generali e delle essenze. Con tutto questo la direzione del suo pensiero segna un rivolgimento molto importante. Profondamente sentita è la piccolezza insignificante dell'uomo e con questo sentimento si desta l'aspirazione ardente a vivere della vita stessa delle cose, anzi a vivere nell'infinità del tutto; perciò si richiede che l'uomo faccia getto dell'illusione innata, imprenda contro di sè una lotta che non è senza grave sacrifizio. La vita non acquista soltanto in ampiezza; il contatto con le cose la eleva dal regno delle ombre alla piena realtà. Questo progresso infonde nell'uomo, con tutta la sua subordinazione, un senso orgoglioso e sicuro di forza.

E questo tanto più in quanto Bacone propone come fine alla ricerca non la teoria pura, ma il dominio tecnico della natura: « il fine vero e genuino delle scienze non è altro che quello di arricchire la vita umana con sempre nuove invenzioni e congegni »: di qui il detto che sapere è potere. L'uomo serve così volonterosamente alle cose solo per spiarne il secreto e ridurle sotto il proprio dominio. Questo dominio estende sempre più la nostra potenza, fa delle forze naturali altrettante membra del nostro corpo, altrettanti strumenti della nostra volontà e così accresce indefinitamente la nostra vita e il nostro benessere. Tutto il progresso umano dipende dalla conoscenza scientifica con le sue applicazioni tecniche.

Quest'ordine di pensieri lo conduce a celebrare entusiasticamente le invenzioni, queste « neocreazioni ed imitazioni dell'opera divina »; l'inventore è un ampliatore del regno umano, un conquistatore di nuove provincie, di tanto superiore ai guerrieri conquistatori, in quanto questi arricchiscono un sol popolo e a spese di altri. Quanto possa mutare la vita una sola invenzione, lo dimostrano l'arte della stampa, la polvere, la bussola; chè senza di esse non vi sarebbe la fioritura letteraria, l'arte bellica, il commercio mondiale dell'età moderna. E quanto più non è da aspettarsi quando ciò che finora era un prodotto del caso venga svolto metodicamente e sistematicamente, quando si sia costituita un'arte universale dell'invenzione ed essa venga collettivamente esercitata! Chè certo il seno della natura cela

ancora molti secreti, molto riserva ai futuri inventori: l'elevazione del caso ad arte promette un innalzamento generale delle condizioni della vita. Con l'entusiasmo d'un veggente Bacone s'affisa nella futura civiltà novella e ne propugna con zelo infiammato l'avvento. E da vero veggente attende questo avvenire migliore meno da un lento lavorio che da un rapido rivolgimento.

Tale concezione del còmpito fondamentale dell'uomo introduce nella vita uno spirito nuovo che si rivela variamente in molteplici effetti. — L'erigere la piramide del sapere ed il trasformare l'esistenza con le invenzioni non è opera del singolo uomo, ma di molte forze associate; anzi a ciò si richiede, benchè dal presente debba attendersi la rivoluzione fondamentale, l'opera accumulata delle generazioni successive. La scienza diventa così da interesse del singolo, un interesse della umanità; l'individuo deve subordinarsi ed inserire l'opera sua nell'opera collettiva: « mentre gli uomini passano, la scienza si costituisce ». Così la scienza acquista un particolare carattere etico.

Nel tempo medesimo si rafforza quell'apprezzamento del metodo, che è il punto di partenza del pensiero di Bacone. Solo un processo superiore alle accidentalità individuali e fondato sopra necessità obbiettive può assicurare un lavoro utile e collegare in un fascio le forze singole: di più esso compensa le differenze individuali ed utilizza anche i talenti minori. Poichè « doti in sè irrilevanti e poco valide diventano importanti quando vengano utilizzate secondo un ordine conveniente ». Uno zoppo che batta la retta via può sorpassare un corridore che ne devii. Il metodo sembra qui isolarsi perfettamente dalle persone ed agire con assoluta sicurezza come una macchina. Così comincia quell'esagerato apprezzamento del metodo a danno della personalità che a tanti errori ha condotto nella vita moderna. Tuttavia queste esagerazioni non devono nasconderci ciò che v'è di giustificato e di necessario nel concetto fondamentale. Lo svolgimento dello spirito moderno non sarebbe stato possibile se il lavoro collettivo non avesse trovato un appoggio nelle proprie necessità interiori e non ne avesse derivato un indirizzo comune e sicuro: questa è l'esigenza che sostanzialmente esprime l'esigenza moderna del metodo.

Con la trasformazione della scienza muta anche il posto che essa occupa nel complesso della vita. Essa diventa il punto cul-

minante, l'anima del processo culturale: il nuovo stato di cose si presenta come «il regno della filosofia e delle scienze», la nuova êra di razionalismo intellettualistico si annunzia chiaramente. Il nucleo fondamentale della scienza è poi costituito dalla scienza naturale. Essa è la «gran madre» e la radice di ogni conoscere, dalla quale esso non può separarsi senza appassire: essa fornisce presso Bacone i concetti e le norme per la scienza in genere. Così ha luogo già qui quella falsa equiparazione dell'universo e della natura, della scienza in genere e della scienza naturale, che ha introdotto e mantiene tanta funesta confusione.

Questo sapere insieme col progresso tecnico, che ne consegue, dà a tutta la vita un carattere speciale ed una disposizione sentimentale corrispondente. All'uomo s'impone ora un alto còmpito, si affaccia un alto avvenire anche nel regno del tempo: tutto il suo spirito è occupato in questo e dal progresso del suo lavoro, che è tutto una creazione sua, scaturisce a lui un vigoroso sentimento di sè, un lieto senso della vita. Il pensatore non s'arresta più a lamentare la miseria dell'uomo; egli passa in rassegna i grand'uomini e le loro opere, «i miracoli della natura umana», e quasi vorrebbe istituire un calendario dei trionfi umani. Ben può recar pregiudizio alla scienza una eccessiva fiducia: ma è ben più necessario mettere in guardia lo spirito dell'uomo contro l'avvilimento e la facile disperazione. Quanto mutato il senso della vita dal medioevo!

Tutti i risultati di questo lavorìo convergono sopratutto al successo esteriore: l'interiorità pura comincia a declinare. Ciò si vede nella trattazione dei singoli campi. Bacone ha detti profondi sulla religione — così è di lui il detto, che nella filosofia uno sguardo superficiale conduce all'ateismo, una ricerca più profonda riconduce alla religione —; ma in ciò la sua preoccupazione capitale è di separare le cose divine e le umane, la fede e la scienza, per assicurare la ricerca scientifica contro ogni fanatismo. Egli vuole fondare la morale non più sulla religione e sulla teologia, ma sulla scienza della natura umana: le sue ricerche però non sono molto profonde e s'arrestano più sui mezzi e sulle vie dell'azione, che non sopra i suoi fini. Bacone parla di una «*cultura animi*», ed è dominato tanto dalla metafora, da parlare di una coltivazione (*georgica*) dello spirito. Un elemento della cultura è anche il diritto: esso serve a

promuovere il bene comune, la felicità dei cittadini. La legge dev'essere chiara, precisa, la sua applicazione deve escludere più che sia possibile l'incertezza e l'arbitrio e deve ispirarsi al vivo presente. Anche nell'educazione l'elemento tecnico sopraffà talmente l'elemento etico, che Bacone può raccomandare come esempio l'educazione dei Gesuiti. Notevole è infine il disprezzo dell'arte e di ogni forma bella. Ciò che vale non è la bellezza delle cose, ma la loro sostanza ed utilità. La veste non ha per sè alcun valore, ogni ornamento è cosa superflua, anzi nociva. Con tutto questo, Bacone dà ai suoi pensieri una forma elaborata ed elegante: egli li fissa sovente in espressioni così incisive, che esse sono passate nella sapienza volgare dei secoli; la sua esposizione ha una singolare freschezza di sentimento ed acquista, per gli aspri contrasti fra cui si muove, un'alta drammaticità. Queste qualità fanno di lui un maestro dello stile scientifico: egli è stato colui che pel primo ha dato a questo stile il suo caratteristico colorito moderno.

Così il risultato raggiunto esce, presso Bacone, come del resto anche altrove, dai confini del suo indirizzo scientifico-tecnico. Ma questo segna la linea direttiva fondamentale e solo ciò che esso abbraccia confluisce in un'azione comune.

Bacone ha formulato classicamente e vittoriosamente propugnato un bisogno stringente della vita moderna. Egli ha iniziato un movimento irresistibile che va dal concetto astratto all'intuizione immediata, da una pseudosapienza verbale alla conoscenza delle cose, dall'angustia della scuola alla vita larga della civiltà, dall'arbitrio soggettivo ad una ferrea concatenazione con gli oggetti; egli ha più strettamente intrecciato l'esistenza umana alla vita dell'universo, egli ha, in una parola, iniziato il realismo moderno. Quanto corrispondesse l'opera sua alle esigenze del tempo lo dimostra specialmente la rivoluzione pedagogica nel XVII secolo (Comenius), che accoglie e continua il suo indirizzo.

Nonostante questo però, Bacone rimane — e la sua concezione filosofica ce lo dimostra — una figura d'un periodo di transizione. Anzitutto non sorgono ancora in lui quei dubbi, nella cui espressione e discussione il razionalismo moderno trovò la sua grandezza: manca sovratutto il dubbio sulla realtà del mondo sensibile. Inoltre si svolgono in lui indirizzi e correnti diverse senza un tentativo di sintesi conciliatrice. Nel co-

noscere, lo spirito umano si comporta di fronte alla realtà ben altrimenti che nell'agire. Là esso appare come vacuo ed impotente di fronte alle cose, qui si leva ad una grandezza soverchiante e domina l'ambiente con energia vittoriosa. Ma che cosa esperimenta nell'intimo suo quest'uomo, la cui potenza si leva così in alto, quale vantaggio interiore conferisce a lui questo aumento di potenza? A ciò Bacone non ha risposta alcuna.

Onde anch'egli è lontano ancora, come gli altri filosofi del Rinascimento, da una conclusione definitiva: la sua energia ardente e la sua fede coraggiosa e serena hanno contribuito ad introdurre un'êra nuova del pensiero, ma anch'egli non porta ancora la chiarezza luminosa, bensì soltanto l'aurora di un nuovo giorno.

2. — **Il Razionalismo.**

a) Suoi caratteri generali.

Il moderno Razionalismo ha col Rinascimento caratteri comuni: dalla loro opera comune è uscita infatti l'età moderna. Nell'uno e nell'altro trionfano l'aspirazione verso il tutto, il senso lieto e sereno della vita, l'impulso all'azione ed alla creazione, la conversione dell'esistenza in attività, il desiderio della potenza e del dominio sulle cose, la tendenza all'espansione illimitata della forza. Ed insieme con questa volontà di vita, la ferma fede nella potenza della ragione nella realtà, l'inclinazione a vedere anche nell'elemento ostile più uno stimolo benefico alla tensione estrema, che un impedimento funesto. Così si svolge un indirizzo della vita ispirato ad un senso di gioia serena, sempre pronto all'attività.

Ma nell'àmbito di questa comunione le due età si distinguono poi fino ad una perfetta opposizione: e quest'opposizione deve tener ben presente chi voglia comprendere il movimento dell'età moderna. Il Rinascimento è la giovinezza dell'età moderna, col periodo del razionalismo comincia per essa l'età virile. Nel primo abbiamo un'azione unica e quasi indistinta di tutto l'essere, un volo audace della fantasia, una tendenza all'eroico; nel secondo una distinzione e chiarificazione sempre maggiore dell'essere interiore, sia in sè, sia di fronte al mondo esterno, un'energia più calma e ponderatrice, una tendenza al lavoro interno e fecondo. Là la piena freschezza dell'impres-

sione prima, l'impulsività dell'azione, spesso anche una tumultuosa confusione; qui l'esigenza d'una dimostrazione regolare, d'un ordine rigoroso, d'una concatenazione sistematica. Là l'uomo affronta audace il mondo, intreccia e quasi confonde ingenuamente l'azione sua con quella delle cose, abbraccia sè e le cose in una concezione monistica; qui distingue recisamente, rileva le differenze e le opposizioni, si accosta al dualismo. Là il pensiero tende verso le grandi unificazioni, qui verso la dissoluzione nei minimi elementi; là prevale la sintesi, qui l'analisi. Là la natura, dalle forme massime alle minime, è animata e piena di spiriti, che si presentano allo spirito non solo come forme belle ed attraenti, ma anche come paurose potenze demoniache; qui la natura, privata della sua animazione, è disciolta nei suoi ultimi elementi, assoggettata a leggi immutabili e così trasformata in un meccanismo, i cui trasparenti congegni non lasciano più alcun posto alla magia ed al meraviglioso.

La differenza profonda si estende anche all'agire. Al Rinascimento la morale appare come qualche cosa di esteriormente imposto e perciò diventa facilmente alla tumultuosa volontà di vivere un fastidioso impedimento delle violente energie; il razionalismo l'accoglie invece nell'essenza propria dell'uomo e la trasforma in uno strumento di elevazione della vita. In quello la politica è opera dell'individuo superiore con la sua aspirazione verso la potenza e il dominio; in questo la scoperta dell'una e identica ragione assicura a tutti gli uomini indipendenza ed eguaglianza di diritti. La filosofia segue là, per lo più, il neoplatonismo: qui lo stoicismo. Radicalmente diverso è infine il rapporto con la storia. Il Rinascimento vuole essere il rinnovamento di antiche forme di vita ed intreccia inseparabilmente nell'opera sua l'antico ed il nuovo; il razionalismo pone la vita nel seno dell'eterno presente della ragione e perciò contraddice ad ogni tradizione storica, ad ogni morale autoritaria.

Nel complesso dei suoi caratteri il Rinascimento sembra più ricco di movimenti: in realtà il movimento ed anche l'azione sono nel razionalismo più possenti. Nell'uno e nell'altro la vita è indirizzata verso il mondo e mira ad assoggettare all'uomo l'ampio regno dell'essere: nell'uno e nell'altro, in opposizione al medio evo, l'uomo ed il mondo si sono separati e posti l'un contro l'altro. Ma nel Rinascimento i due termini sono ancora

abbastanza vicini per ritrovarsi e riaccordarsi facilmente: la creazione artistica sembra appianare il conflitto e convertire la realtà in un perfetto possesso dell'uomo. Il razionalismo ha invece aggravato e reso quasi inconciliabile il contrasto: la natura si spoglia di ogni spiritualità ed acquista un'assoluta indipendenza, mentre per parte sua l'anima vien sciolta da ogni rapporto esterno e consolidata tutta in sè stessa; così i due regni della realtà si drizzano l'un contro l'altro, impenetrabili ed inconciliabili. Poichè, nonostante ciò, l'uomo non vuole rinunziare al mondo, ma vede nella conquista di questo la sostanza del suo lavoro e la gioia della sua vita, sorgono da questo gravi complicazioni; perchè il mondo e l'anima si riaccostino è necessaria una profonda mutazione della loro immagine primitiva: e lo strumento principale di questa mutazione è la scienza. Tutto ciò dà origine ad un lavoro difficile e faticoso ed esige molto maggior discernimento critico, molta maggior precisione di pensiero che l'anima ingenua del Rinascimento non possedesse. Tutto sommato, questo ci offre una vita più fresca e magnifica, il razionalismo una vita più seria e densa di contenuto.

Se già per questo la prima impressione è contro il razionalismo, affatto ingiusto fu poi contro di esso il XIX secolo appunto perchè questo dovette contro di esso affermare il suo proprio carattere. Ed ancora esso non lo considerò per lo più nella forza giovanile del suo primo sorgere, ma nella degradazione superficiale che è inseparabile dal distendersi d'una forma spirituale sulla media ordinaria della vita. Anche l'antistorico razionalismo non si può rettamente giudicare se non alla luce della sua posizione storica. Considerato da questo punto di vista, esso non ci appare come una mania ragionatrice di menti piccole e presuntuose, bensì come una seria ed aspra lotta di tutto l'uomo per la verità della sua vita; di fronte al medio evo esso esige maggior libertà, di fronte al Rinascimento maggior chiarezza: forte dell'una e dell'altra l'uomo prende possesso del mondo e sente di esserne il dominatore.

Ma tale asservimento delle cose non era possibile senza dare allo spirito una vita propria ed il possesso d'una natura propria: onde fu una delle preoccupazioni principali del razionalismo quella di assicurargli questa realtà, mostrando che esso non è un recipiente vuoto, una *tabula rasa*, ma porta in sè una natura autonoma, un tesoro sicuro di verità, per cui può erigersi a

criterio e misura delle cose: egli non ha che a ricercare e svolgere vigorosamente questa natura sua per essere superiore alle cose. Dalla ragione che gli è innata, egli può derivare, indipendentemente da ogni tradizione, un diritto « naturale », una morale « naturale », una religione « naturale »; fondandosi sopra di essa, egli può rivolgere la sua critica allo stato di cose esistente, chieder conto di ciò che è, rigettare ciò che alla ragione contraddice, mettere in auge ciò che con essa si accorda. Così tutte le forze sono chiamate ad un virile lavoro, lo spirito umano sembra uscire appena adesso da una tutela secolare per intraprendere un'energica lotta con l'esistenza immediata resasi straniera alla ragione; dalla sua natura razionale esso deriva un ideale universale opposto a quello della tradizione religiosa e per questo mezzo trasforma la vita e le cose in tutte le loro varie manifestazioni. Questo sistema di vita è stato più tardi aspramente combattuto ed in quasi tutti i punti soverchiato. Ma come totalità, esso non è stato superato ancora, perchè tutte le trasformazioni ed i rinnovamenti posteriori non hanno ancora prodotto un'altra totalità corrispondente. Ora un sistema non può essere sostituito che da un sistema.

E se ci volgiamo ai particolari, quale spettacolo confortante ci dà la serietà del lavoro, la fede serena nella potenza del bene, l'entusiasmo per l'umanità che si levano da ogni punto dell'êra del razionalismo! Quanto non dobbiamo noi al suo zelo infaticabile per l'umanizzamento delle condizioni generali, il mitigamento di leggi troppo dure, l'elevazione della cultura e dell'educazione, quanto non dobbiamo alle sue ricerche penetranti, per la liberazione dalle fosche superstizioni che gettano tanta ombra sulla vita geniale del Rinascimento! In verità noi siamo spesso così severi col razionalismo sol perchè ce ne siamo appropriato il meglio incorporandolo nella nostra natura.

Tale riconoscimento non implica che noi dobbiamo essere ciechi di fronte alla sua limitazione ed ai suoi errori. Anche chi non abbia nulla da opporre alla tendenza a consolidare in sè stessa la ragione per trarre poi con essa in guerra contro il mondo, dovrà confessare che si procedette nell'esecuzione con troppa leggerezza e precipitazione: la vita cadde così in negazioni e limitazioni, che infine condussero al dogmatismo ed alla superficialità. La ragione parve alla vigorosa, ottimistica mentalità del razionalismo come una specie di natura già

presente, in tutta la sua perfezione, in fondo all'anima, la quale aveva bisogno solo di essere lasciata libera per svolgersi, imporsi e dirigere secondo le esigenze razionali anche le condizioni esteriori; delle gravissime difficoltà interiori non si ebbe qui nessun presentimento. Così parvero superflue molte cose che prima erano parse indispensabili. Se ad ogni istante, in ogni individuo la ragione era sempre presente ed accessibile, non v'era bisogno d'una lunga educazione per mezzo della storia, che anzi essa parve più un impedimento che un vantaggio; disparve egualmente ogni collegamento interiore dell'individuo con la società umana e la vita dello spirito parve riposare immediatamente sugli individui. Quell'ottimismo facile impedì ancora ogni profonda intelligenza della tradizione religiosa: in tutti questi punti il razionalismo doveva restringersi tanto più nel suo angusto orizzonte, con quanto maggior coscienza veniva svolgendo la sua natura caratteristica.

Questa limitazione si estende anche fino alla concezione dei costituenti ultimi della realtà e della vita. Il razionalismo cerca il nucleo ultimo ed essenziale della realtà in ciò che si presenta immediatamente alla coscienza: ciò che è il primo per la coscienza è secondo esso la realtà essenziale. Così il pensare ed il conoscere diventano per esso tutta l'anima e il mondo diventa un accozzo di elementi minimi. Il regno della rappresentazione e l'essere spaziale costituiscono, insieme, tutta la realtà: ciò dato, è naturale che non vi fosse più posto per una vita interiore indipendente.

Tali negazioni e limitazioni del razionalismo dovevano, col suo svolgimento e la sua diffusione, diventare anche più gravi e così provocare in fine una violenta reazione. Ma tutto quello che esso da questo punto di vista contiene di problematico e di falso non distrugge il valore alto e duraturo della sua tendenza fondamentale: anche la critica più severa non dovrebbe dimenticare quanto abbia contribuito il razionalismo al progresso della libertà e della cultura e quanto profondamente esso sia oggi ancora radicato nella nostra stessa natura.

Il passaggio dal Rinascimento all'evo del razionalismo non avviene all'improvviso ed a scatti: nè mancano interessanti personalità che segnano la transizione dall'uno all'altro, personalità in cui il nuovo si confonde con l'antico e la grandiosità delle creazioni non esclude le divagazioni fantastiche. Tra di esse

merita sopra tutte di essere ricordata quella di Keplero (1571-1630). In lui ancor vive la freschezza giovanile del Rinascimento insieme alla speranza di scoprire con un solo atto ardito il secreto delle cose e di forzare l'accesso ai recessi intimi della natura (*penetralia naturae*): tutta l'opera sua è sorretta da una fantasia ardente ed il concetto supremo che sotto di sè stringe tutta la realtà è quello della bellezza. Ma nel tempo stesso appare un'aspirazione infaticata verso la chiarezza: le forze occulte vengono pian piano soppresse dalla natura, le distinzioni delle cose vengono quantitativamente misurate, si attende dalla matematica non solo un'espressione simbolica, ma una conoscenza precisa della natura; la preminenza attribuita allo spirito come sorgente del conoscere non toglie uno spassionato apprezzamento dell'esperienza ed una diligente osservazione dei particolari; con compiacenza Keplero può vantarsi che il non aver trascurato una differenza di dieci minuti di longitudine gli abbia aperto la strada alla riforma dell'astronomia. Fantasia e scienza, arte e matematica si accordano qui nel concetto dell'armonia universale: questa è l'idea direttiva che lo condusse alle famose scoperte onde il suo nome è immortale nella storia.

Invece Galilei (1564-1641) ci trasporta già sul terreno del razionalismo: la fantasia ha completamente abbandonato il campo della ricerca esatta ed ogni elemento spirituale è stato eliminato dalla natura. In generale il secondo e il terzo decennio del XVII secolo sono il periodo in cui il nuovo indirizzo acquista visibilmente in forza ed indipendenza: nel 1625 appare l'opera capitale di Grozio, la quale non solo erige in sistema il diritto naturale, ma rivela già con vittoriosa chiarezza un nuovo indirizzo del pensiero. E questo viene alla luce distintamente verso quel tempo anche in Francia ed Inghilterra. Uno spirito nuovo si va risvegliando: non manca più che un grande pensatore, il quale lo porti alla piena coscienza di sè e lo aiuti ad assoggettare a sè la vita. Esso apparve con Descartes.

b) I rappresentanti del razionalismo.

a) *Descartes.*

Descartes non ha trattato *ex professo* dei còmpiti e della condizione umana: ciò nonostante anch'egli appartiene alla nostra esposizione. Poichè la sua filosofia non è solo ricerca erudita

ed applicazione tecnica, ma svolge nel suo corso una concezione generale e trasforma l'indirizzo della vita spirituale: in lui appare per la prima volta con la forza e la chiarezza del primo trionfo quell'indirizzo che doveva regnare per secoli e lasciare durevole impronta nello spirito collettivo. Descartes è animato fin dalla sua prima giovinezza da un bisogno ardente di perfetta chiarezza: è questo che fa di lui un cultore appassionato della matematica e che nel tempo stesso gli fa sentire come insufficiente, anzi insopportabile il sistema scolastico del sapere. Dappertutto egli vede una confusione caotica, un aggirarsi in circoli viziosi, distinzioni artificiose in luogo di soluzioni feconde e sovratutto una penosa mancanza di sicurezza e di saldezza. Così sorge un dubbio radicale: tutto ciò che lo stato del sapere presenta per soffocarlo, è ben lungi dal soddisfare le esigenze d'un pensiero vigoroso. L'autorità della tradizione storica non basta, che anzi le autorità si contraddicono tra loro variamente; che i sensi, questi testimonî apparentemente sicuri della realtà, ci possano ingannare e non soltanto in qualche parte, ma nella totalità delle rappresentazioni loro, ce lo dimostra il sogno, ce lo dimostrano anche più efficacemente i vaneggiamenti del delirio; ed anche la fiducia nel pensiero con le sue concatenazioni logiche non è meglio giustificata: non potrebbe un'oscura potenza averci così predisposti che noi, seguendo le leggi della nostra organizzazione, siamo tratti in errore? Così vacilla intorno a noi tutto quanto pareva sicuro: la vittoria del dubbio sembra assicurata. A tale penosa situazione noi possiamo sottrarci solo in un modo: col ritrovare un punto assolutamente sicuro, come quello che Archimede esigeva per poter muovere la terra; allora si potrebbe, partendo da questo punto, ridonare alla conoscenza una perfetta certezza. Ma dov'è questo punto, dove trovarlo nell'ampia cerchia del nostro orizzonte intellettuale? Noi non lo troveremo fuori di noi, ma in noi; noi lo troviamo qui realmente nel fatto del nostro pensiero, della nostra attività pensante. Ogni affermazione particolare, ogni contenuto del pensiero può essere errato, ma il fatto, che noi pensiamo, è superiore all'errore: anche quando dubitiamo, pensiamo e così il dubbio stesso conferma il fatto del pensiero. Ma il pensiero implica, contiene il soggetto pensante, l'io; il quale non ha bisogno di venir da esso faticosamente dedotto, bensì è in esso immediatamente presente. Onde il principio «io penso,

dunque sono » diventa il principio fondamentale di tutta la filosofia ; il cercato punto d'Archimede non è altro che lo stesso soggetto pensante. In esso deve quindi la ricerca prendere il suo punto di partenza per tutti gli svolgimenti ulteriori.

Questo è un passo apparentemente semplice, ma che nel suo energico svolgimento vuol dire un profondo mutamento d'indirizzo. Finora la realtà immutabile e sicura era il mondo e il còmpito del pensiero era di giungere dal mondo all'io: ora il mondo è un problema ed al pensiero s'impone di giungere al mondo dall'io. Ciò non muta solo il metodo, ma trasforma nella sua più profonda natura anche la realtà. Descartes però non s'arrischia a ricostruire il mondo partendo dall'io, senza prima rassicurarsi intorno alla attendibilità dell'io. Vi dev'essere, egli pensa, una ragione assoluta, e questa deve rendere degna di fede la nostra ragione: ciò è necessario perchè possiamo affidarci a questa. Quindi egli cerca di dimostrare l'esistenza d'un essere divino, d'un'Intelligenza infinita ed onnipotente; poichè alla natura di un tale essere non può non appartenere la veracità, non è possibile che esso abbandoni all'errore la nostra ragione, quando questa conscienziosamente obbedisce alle leggi della propria natura. E questo avviene quando essa non ammette come vero se non ciò che viene appreso con tanta evidenza, così chiaramente e distintamente come è appresa la nostra esistenza dal fatto del pensiero. Così abbiamo acquistato un criterio sicuro della verità, il quale ci permette nello stesso tempo di procedere ad una energica revisione dei dati tradizionali. L'errore viene ad apparire pertanto non come una necessità della nostra natura, ma come una precipitazione della volontà; l'ardente impulso al conoscere ci fa concludere prima che noi abbiamo conseguito la necessaria distinzione e chiarezza. Così stando le cose, dipende da noi l'evitare ogni errore col raffrenare quell'impulso e con l'esercitare una severa vigilanza su di noi: così se anche non avremo tutta la verità, avremo almeno in quel risultato qualunque che otterremo, un contenuto solido di pura verità. Già in questi inizi, adunque, ben prima di Kant, l'autocritica è una delle prime esigenze della ricerca moderna e del pensiero razionalistico.

Le dimostrazioni di Descartes in questo corso d'idee prestano il fianco alla critica: specialmente la prova dell'esistenza di Dio è assolutamente insufficiente. Ma quando un grande pensatore

adduce prove, la cui insufficienza riesce evidente anche ad ogni spirito mediocre, si deve ritenere che dietro a quelle prove sta una certezza intuitiva, originaria, assiomatica, che esse non sono se non l'espressione inadeguata d'un pensiero che si svolge in quell'indirizzo per una secreta necessità interiore. In Descartes agisce qui con irresistibile forza il bisogno di assicurare la ragione umana, che egli ha eretto a fondamento di ogni conoscenza ed a giudice di ogni controversia sulla verità delle cose, riattaccandola ad una ragione cosmica. Ciò doveva condurlo ad un circolo vizioso nella dimostrazione, e questo circolo rivela alla sua volta che vi è nel suo pensiero qualche cosa di incompiuto e di disarmonico; ma lo scopo essenziale, il consolidamento della propria convinzione, era raggiunto e Descartes poteva ora cominciare, fiducioso, l'opera sua.

Il còmpito immediato che a lui si presenta è una purificazione radicale del conoscere; bisogna bandire tutto ciò che non soddisfa alle esigenze d'una conoscenza chiara e distinta; così ciò che rimarrà guadagnerà incomparabilmente in trasparenza, in freschezza ed in connessione logica. Il procedimento matematico diventa il modello della ricerca. E la filosofia e la scienza devono proporsi di imitarlo più che sia possibile: partire da principî evidenti, procedere passo passo con sicura concatenazione senza mai perdersi in divagazioni indeterminate e costringere tutta la molteplicità in un vigoroso ordine sistematico. Così può sperarsi in un progresso continuo del conoscere, mentre il procedimento scolastico non faceva che sempre rielaborare un materiale dato.

Ma Descartes non compie solo una riforma, anzi una rivoluzione nel sapere: con lui comincia un vero rinnovamento in tutta la cultura. Nel medio evo il fondamento della cultura era un fondamento storico; l'opera della ragione era sorretta e limitata dalle forze dell'autorità e della tradizione. Ora invece sorge una cultura fondata esclusivamente sull'intelligenza personale, sulla ragione insita in ogni uomo. Naturale è quindi, se per vero e buono è accolto solo ciò che si rivela immediatamente come tale alla nostra ragione, che si abbandonino molte cose, le quali erano state prima considerate come un sicuro e prezioso retaggio: incombe il pericolo di frettolose negazioni e di un grossolano radicalismo. Ma alla critica del patrimonio tradizionale si accompagna la costruzione positiva,

la scoperta di nuove grandezze e di nuovi valori: una nuova luce penetra e trasforma profondamente tutta l'umana esistenza.

L'esigenza di idee chiare e distinte modifica prima di tutto il concetto dell'uomo e del rapporto fra la natura e lo spirito. Di fronte alle accresciute esigenze del pensiero non è più sostenibile la concezione tradizionale che confondeva intieramente l'anima e il corpo, dotava questo di forze ed impulsi interiori e lasciava quella perfettamente indeterminata, non senza il pericolo di materializzarla; l'uno e l'altra sono determinati con precisione e ricondotti ad un'unica energia fondamentale; così risalta anche l'impossibilità del loro collegamento immediato. L'essenza dell'anima è costituita dall'attività cosciente, dal pensiero in largo senso, l'essenza del corpo dall'estensione spaziale; là l'attività ritorna sempre in sè stessa o meglio rimane sempre, anche quando apparentemente si proietta all'esterno, in sè stessa, qui tutto il divenire risiede nei rapporti, nei contatti esteriori delle cose; l'anima è assolutamente indivisibile, il corpo, come estensione spaziale è divisibile all'infinito. Si ha così un rigido dualismo; il quale se non poteva soddisfare durevolmente il pensiero, fu certamente uno stadio necessario ed uno stimolo all'ulteriore ricerca; esso agì favorevolmente sopratutto in questo senso, che la divisione dei due campi, da esso compiuta, condusse a definire con vigore e con chiarezza il carattere particolare di ciascuno di essi. Allora soltanto s'intese la necessità di comprendere l'insieme di ciascuno dalla sua propria costituzione interiore, di spiegare psicologicamente il mondo psichico, fisicamente il mondo fisico. Ciò rese per la prima volta possibile una scienza naturale esatta ed una psicologia indipendente. Nel regno della cultura poi la divisione dei due mondi fu l'arma capitale contro l'orribile superstizione della stregoneria a cui i seguaci di tutte le confessioni religiose aderivano tenacemente: il suo principale avversario, Balthasar Bekker, era un ardente cartesiano e fin nei singoli processi è possibile rintracciare un'influenza diretta del razionalismo cartesiano.

Questa separazione dei due campi non avviene però senza un'importante variazione di confini. Le proprietà sensibili delle cose, la ricchezza dei colori, suoni, ecc., dapprima considerate come inerenti alle cose stesse, vengono da un più severo esame riconosciute come atti dell'anima, come reazioni, con cui dal

proprio fondo essa risponde agli stimoli provenienti dall'esterno: la meravigliosa magnificenza, con cui la natura ci incanta, non appartiene ad essa, ma le è donata dall'anima; è l'anima che riveste il mondo inanimato delle masse corporee e dei loro movimenti con questa splendida veste. Così la natura è spogliata di ogni spiritualità e di ogni attività spirituale; essa si leva dinanzi all'uomo come una potenza straniera e dinanzi all'infinità sua lo spirito minaccia di ridursi ad una quantità trascurabile. Ma il pensatore nostro anche in questo punto vede per l'uomo una ragione di letizia, non di sconforto. Liberata da tutti gli elementi spirituali, la natura diventa perfettamente trasparente al pensiero; essa si rivela ora come un complesso di elementi minimi in perpetuo movimento, come un sistema di forze semplicissime rette da leggi, come un grande meccanismo che per l'estrema sua finezza è superiore ad ogni tecnica umana, ma che tuttavia se ne distingue solo per ragioni quantitative. Anche l'organismo più complicato è niente altro che una macchina della più alta perfezione: dove l'antica fisica voleva comprendere la natura assimilandola ad un organismo, ora la vita organica stessa viene inserita nel grande meccanismo della natura. L'azione dei corpi naturali non viene dal loro interno, è sempre l'effetto d'un'eccitazione esterna: la natura diventa una rete infinita di azioni e reazioni reciproche. Questa trasformazione della natura in un meccanismo inanimato fece alle generazioni posteriori sopratutto l'impressione d'uno schematismo artificioso e morto: in origine esso destò l'orgogliosa compiacenza del sentire la natura costretta nel sistema dei nostri concetti e ad un tempo — in seconda linea — sottomessa ai nostri voleri. Poichè soltanto la disgregazione della natura nelle sue grandezze elementari, soltanto il carattere analitico di questa ricerca poteva permettere di realizzare l'ardito programma concepito da Bacone, e cioè di dominare la natura con l'intelligenza e l'abilità dell'uomo. Descartes non obliò totalmente l'aspetto tecnico del sapere; le sue lettere specialmente mostrano quanto lo interessassero i problemi tecnici. Ma in fondo ogni vantaggio materiale perde importanza di fronte al valore autonomo del sapere, di fronte alla gioia di penetrare con la luce del pensiero il regno così oscuro della natura. Egli è il primo che ha spiegato sistematicamente e metodicamente la natura con la natura.

All'autonomia così riferita alla natura corrisponde un'analoga

autonomia dell'anima. Per quanto in Descartes essa si ritragga, per così dire, dal mondo e si restringa in stretto senso all'uomo solo, esso guadagna, per compenso, in originarietà ed indipendenza. Niente può confluire in essa dall'esterno senza l'attività sua: ogni manifestazione della vita deve scaturire dal suo proprio fondo. Ma ciò non potrebbe essere, se essa fosse originariamente vuota: per la sua indipendenza si esige necessariamente il possesso di un fondo originario, d'un patrimonio tutto suo di verità indiscutibili, di « idee innate ». Certo queste pervengono ad una chiara coscienza solo ad un certo grado dello svolgimento; ma sono presenti dall'origine e dirigono secretamente ogni attività. La dottrina delle idee innate è una condizione indispensabile dell'affermazione dell'autonomia dell'anima e dell'indipendenza del pensiero.

Già questa dottrina delle idee dimostra il carattere intellettualistico del concetto cartesiano dello spirito. Il pensiero, l'attività fondamentale costitutiva dello spirito, che all'inizio è sinonimo di coscienza ed abbraccia tutto, passa insensibilmente nel concetto di pensiero concettuale, di conoscenza. L'intelletto è superiore al senso, in quanto questo è un pensiero che non ha la ragione sua in sè stesso, ma è determinato da azioni esterne; è superiore al volere, in quanto da questo è pur sempre inseparabile un certo pensare e conoscere. Così il conoscere è posto come il fatto fondamentale dello spirito, come l'attività, il cui svolgimento eleva tutta la nostra esistenza alla sua autonomia perfetta. La nostra stessa felicità dipende dal pensiero. La conoscenza scientifica giova a renderci padroni delle nostre passioni e porta con sè il rimedio delle nostre cure e dei nostri dolori. Essa ci mostra infatti che ciò che è fuori di noi non è in poter nostro: ora quando noi abbiamo riconosciuto una cosa come impossibile, essa ha cessato di affliggerci. In poter nostro è invece il nostro pensiero: in noi sta il potere di rivolgerlo al tutto infinito e nella contemplazione della sua grandezza elevare l'anima nostra. « Se noi amiamo Dio e per mezzo di lui ci confondiamo, nella volontà, con le cose create, noi ci sentiamo tanto più innalzati, quanto più grande, nobile e perfetto è il quadro che di esse ci formiamo, perchè anche noi siamo parti della perfezione totale ». Queste sono, in apparenza, considerazioni staccate ed appena abbozzate; ma esse ci disegnano lo spirito del tutto ed indicano chiaramente l'indirizzo che in Spi-

noza ci darà un quadro finito della vita con classica grandezza. Molto rimane certamente d'imperfetto in Descartes: far di ciò un appunto al genio innovatore sarebbe ingiustizia e stoltezza. Nei punti più essenziali egli non ci ha dato solo preziosi accenni, ma ha iniziati movimenti grandiosi. La ricerca del punto di partenza filosofico nel soggetto pensante, la costituzione d'un sistema razionale di cultura, la ricerca esatta nella scienza con le sue tendenze al meccanismo, la posizione autonoma dello spirito con il suo intellettualismo, sono tanti indirizzi che hanno nella sua filosofia l'origine e il fondamento. In tutto questo molta parte sembra a noi meno caratteristica e meno grande perchè si è connaturata, come cosa evidente, con il nostro spirito, ed anche perchè la semplicità e la chiarezza dell'esposizione ci fanno dimenticare la novità e la profondità del contenuto. Se con tutto ciò problemi importanti non siano stati lasciati in sospeso, se la tendenza semplificatrice non abbia così facilmente trionfato solo perchè gruppi notevolissimi di fatti erano stati messi senz'altro da parte, non è qui il caso di ricercare. Certo è in ogni modo che la geniale chiarezza e semplicità di Descartes ha il vantaggio di orientarci nel modo migliore circa il particolare carattere del razionalismo: essa ci disvela le ragioni urgenti del suo sorgere e del suo fiorire, come i lati oscuri che ad esso inerivano fin dall'origine. In nessuno meglio che in Descartes possiamo misurare la grandezza come i limiti del razionalismo.

Non possiamo passare da Descartes a Spinoza senza menzionare alcuni contemporanei profondamente diversi fra di loro. — Tommaso Hobbes (1588-1679), uno dei pensatori più conseguenti di tutte le età, ha il merito d'aver esteso la concezione meccanica della natura, di cui fu uno dei fondatori, al complesso di tutta la realtà; egli mirò sopratutto a bandire dalla vita spirituale e sociale ogni forza interiore, ogni forma collettiva ed a trasformare l'una e l'altra in un processo meccanico, ponendosi da un punto di vista affatto nuovo. E questo punto di vista egli svolse con mirabile chiarezza ed energia, certo anche con una limitazione considerevole di vedute. I filosofi che pongono così tutti i loro sforzi nello svolgimento di una concezione fondamentale non sogliono aver molto sèguito e raramente fanno scuola. Ma essi agiscono come uno stimolante sul lavoro degli altri, in quanto incarnano in sè un punto di vista tipico e ri-

mangono presenti con la loro caratteristica posizione e soluzione del problema per tutte le età a cui questo problema continua ad imporsi. Così Hobbes influì su Spinoza e Leibniz, fu tenuto in alto pregio nel XVIII secolo, specialmente dall'illuminismo francese, ed ha occupato di sè il nostro secolo fino al presente. Anche oggi ha fautori, anche oggi può essere qualche cosa per il pensiero vivente.

Più fecondi per il problema della vita sono i movimenti sul terreno religioso provocati dalla penetrazione vittoriosa del razionalismo cartesiano. La religione non può soddisfare alle nuove esigenze di chiarezza e precisione matematica: dovrà essa cadere o troverà nuove vie per provare la sua verità? Pascal (1623-1662) cerca tale dimostrazione nel sentimento, che è la radice della vita e la sorgente di ogni intuitiva certezza: quando la religione abbia trovato in esso un fondamento sicuro, tutte le obbiezioni della scienza, tutte le resistenze del mondo non potranno più aver presa su di essa. La vita religiosa conserva qui in sè stessa una grande interiorità e delicatezza, ma rimane, con tutta la sua dolcezza, sana e vigorosa, perchè ha il suo centro nel sentimento morale: e questo contenuto morale è da Pascal difeso con virile coraggio contro le degenerazioni gesuitiche. Di più essa conferisce alla vita una tensione meravigliosa, in quanto porta prima alla coscienza dell'uomo tutta la miseria della sua condizione e quindi lo eleva al disopra di essa con la prospettiva d'un amore infinito. La grandezza dell'uomo, che essa disvela, ci fa sentire tutta la sua bassezza, e d'altra parte solo in questa bassezza noi possiamo conoscere tutta la sua grandezza: « chi altri s'addolora di non esser re, se non un re decaduto? ». Tale stato d'animo produce uno strano ondeggiare del sentimento fra gli estremi opposti, dà la certezza nel dubbio, la gioia del possesso tra gli affanni della ricerca: « tu non mi cercheresti, se non mi avessi trovato ». Onde una religione tutta interiore e concentrata nel sentimento personale, limitata all'individuo e non diretta a produrre un nuovo ordinamento spirituale, perciò non contrastante con l'organizzazione ecclesiastica, anzi aderente fedelmente ad essa. Tale indirizzo non era certo in grado di sollevare il mondo dai suoi cardini, come la Riforma, e di aprire all'umanità vie novelle: certo però contribuì a conservare la religione dello spirito di fronte alle esteriorità ecclesiastiche e la sua azione si estende fino al presente.

Un tutt'altro atteggiamento mostra di fronte ad analoghi problemi Pietro Bayle (1647-1706). Il Cristianesimo e la ragione sono per lui inconciliabili: nessuna religione è così poco atta ad essere risolta in principî razionali come la cristiana. È in particolare il problema del male, della conciliabilità dell'infinita miseria del mondo con la fede in un Dio infinitamente buono e potente che di continuo lo occupa e lo allontana da ogni confessione dommatica. Ma poichè nello stesso tempo è pieno d'una profonda diffidenza contro la facoltà di conoscere e contro la capacità morale dell'uomo, egli non vuole rinunciare all'appoggio della religione, solo esige che essa sia semplice e tollerante e si proponga sopra tutto la purificazione del cuore. Ma in questa medesima affermazione trapela uno spirito così scettico, così mordace, così pessimista che la sua sincerità, a torto secondo noi, venne più volte messa in dubbio. Certo anche qui vediamo rivelarsi un indirizzo particolare che fiorì per tutto il XVIII secolo; Federico II di Prussia, p. es., era un ardente ammiratore di Bayle.

In Francia l'evoluzione religiosa subisce questo funesto destino, che da una parte le convenienze politiche mantengono in fiore un cattolicismo tutto esteriore e pomposo, il quale ha la sua espressione nella teologia retorica e cortigiana di Bossuet, dall'altra il sentimento delle masse si allontana sempre più dalla religione e passa sopra leggermente sui suoi problemi. Ma se questa trattazione esteriore e superficiale delle questioni religiose viene specialmente alla luce nella Francia moderna, non si dimentichi che nello stesso spirito francese si è manifestata anche una reazione particolarmente intesa contro di essa. Le più dure forme di rigoroso monachismo, di ascetismo e di mortificazione religiosa non hanno avuto nell'età moderna terreno più favorevole della Francia. «In nessun punto meglio che sul terreno religioso vengono vigorosamente alla luce i contrasti del carattere nazionale francese. Il rovescio della sua leggerezza mondana e della sua avidità di godimento, della sua petulanza ironica e delle sue insolenti negazioni è stata in ogni tempo la serietà di una religiosità rigorosa e dura. Applicata alla vita interiore individuale, essa indirizzò innumerevoli persone verso la penitenza e la santificazione. Intensificata nella vita collettiva fino al fanatismo, all'oppressione, alla persecuzione, essa imprime alla storia francese nel corso dei secoli una fosca impronta di crudeltà» (Lady Blennerhasset).

β) *Spinoza.*

aa) Introduzione.

Il complesso carattere della dottrina di Spinoza già ci è rivelato dallo strano suo destino fra gli uomini. Essa sorge dal razionalismo e porta al loro culmine certi aspetti di esso; in lui per la prima volta esso dà origine ad una grandiosa visione del mondo e si apre la via alle profondità interiori dello spirito umano. E tuttavia il secolo suo non la riconobbe e non le concesse alcuna influenza; non soltanto i seguaci dell'ortodossia, ma anche spiriti liberi come un Bayle, l'hanno decisamente respinta. Il suo tempo cominciò quando si cominciò ad avere a noia il razionalismo ed a sentirne tutta l'angustia: allora si levò un entusiasmo ardente per Spinoza ed una nuova generazione trovò in lui l'espressione classica delle sue convinzioni, specialmente della sua aspirazione verso l'unità. Con ciò non potè non avvenire che si vedesse in Spinoza anche quello che non v'era e che il valore suo fosse posto troppo in alto; ma certo doveva esservi in lui qualche cosa di più e di meglio che non lo spirito del semplice razionalismo, perchè il grande poeta tedesco potesse nutrire per lui una venerazione così sincera e profonda.

Caratteristico è anche il fatto che Spinoza venne celebrato da parti diverse, anzi opposte. Nature religiose ed artistiche, filosofi speculativi e naturalisti empirici, idealisti e realisti, anzi materialisti, s'incontrano nel culto per Spinoza. Ciò fu possibile certamente solo perchè ciascuno ne vedeva un lato diverso; ma questa diversità d'aspetti doveva in fondo avere in lui stesso il proprio fondamento: or come si spiega che egli tende sopra tutte le cose verso l'unità e che la sua concezione del mondo fa in effetto l'impressione d'un'unità rigorosa? Vediamo se un più minuto esame può sciogliere od almeno attenuare questo problema che a primo aspetto ci si presenta.

bb) Il mondo e l'uomo.

Il punto centrale intorno a cui s'aggira il pensiero di Spinoza è il rapporto del mondo e dell'uomo: esso ha trovato la sua espressione definitiva specialmente nella sua «Etica». Quest'esposizione scorre nella forma tranquilla d'una dimostra-

zione matematica, il contenuto però è pieno di movimento passionale, così che il destino dell'uomo vi appare come un dramma grandioso. In primo luogo viene intrapresa una lotta a fondo contro la presunzione umana. L'immagine del mondo non può disegnarsi nella sua verità, senza che si elimini da essa ciò che contiene di aggiunte umane: quanto rimane dopo questa purificazione trasforma anche l'immagine dell'uomo e ne fa un punto insignificante nell'agitazione infinita del tutto. Ma con questo non è detta ancora l'ultima parola. Dal basso della sua pochezza si apre all'uomo la via ad una nuova altezza per il fatto che egli è capace di abbracciare col suo pensiero il tutto e di immedesimarsi con esso: allora la grandezza, eternità ed infinità del mondo diventano suo proprio possesso. Questo però è possibile solo quando egli rinunzi radicalmente all'esistenza separata ed alla volontà che vi conduce, quando egli si abbandoni con desiderio nella vita del tutto. Così l'affermazione definitiva implica in sè un'energica negazione e il lieto senso della vita, in cui termina il processo complessivo, è infinitamente superiore ad ogni semplice impulso naturale.

Poichè Spinoza nel tracciare le linee della sua concezione del mondo ne elimina come una falsificazione ogni aggiunta umana e cerca di comprendere il tutto solo da sè stesso, tutti i contrasti del pensiero volgare si risolvono per lui facilmente nel suo disegno unitario della realtà. — Anzi tutto scompare l'opposizione fra Dio ed il mondo. Essi non costituiscono realtà distinte, ma stanno fra di loro nel seno della realtà unica ed universale come esistenza ed essenza, parvenza e forza sostanziale, come «*natura naturata*» e «*natura naturans*». Dio è l'essere puro che sta a fondamento di tutte le manifestazioni particolari e tutte in sè le contiene: esso è perciò la certezza prima, la cui conoscenza antecede ad ogni altra. Così inteso, Dio non ha bisogno di uscire da sè stesso per agire, poichè ogni agire è compreso nella sua vita e nella sua essenza; Dio è, secondo l'espressione scolastica, la causa immanente delle cose. Onde non è tanto Dio nel mondo, quanto il mondo in Dio.

Un Dio che in sè abbraccia l'intera infinità non può venir rappresentato sull'immagine dell'uomo. Anche le nostre facoltà spirituali superiori, come il pensare ed il volere, appartengono troppo al mondo delle parvenze finite per esprimere adeguatamente l'infinito che tutto in sè comprende. Nè si può pensare

che Dio sia sovratutto preoccupato del bene dell'uomo, che tutto indirizzi a questo fine od anche solo che si occupi a premiare o punire gli uomini secondo i loro meriti. Questo ci darebbe anzi tutto un'immagine troppo piccola ed antropomorfica dell'essere universale, poi è visibilmente contraddetto dall'esperienza quotidiana. Questa ci mostra una perfetta indifferenza del corso delle cose di fronte ai desiderî ed ai fini umani, ci mostra inoltre che la fortuna e la sfortuna colpiscono giusti ed ingiusti senza distinzione, che le tempeste, i terremoti e le malattie non risparmiano anche i migliori. E non solo in tutto questo non appare alcun'azione provvidenziale per l'uomo, ma in genere ogni agire secondo fini è indegno dell'essere universale. Poichè in questo appunto sta la sua grandezza, di non volere altro che sè stesso, il suo essere infinito, il quale riposa immobile in sè stesso di eternità in eternità, non tocco nella sua azione dai rivolgimenti del tempo.

Il quadro delle cose era finora pieno di disarmonie e di contrasti perchè l'uomo era abituato a proiettare nelle cose i contrasti del suo sentire: bene e male, ordine e disordine, bellezza e bruttezza; così egli falsificava la realtà e spezzava in tanti momenti separati ciò che in realtà costituisce una concatenazione unica e continua. Quando la nostra visione delle cose sia liberata da tale errore e la realtà venga considerata come è per sè, indipendentemente da ogni apprezzamento, tutto si armonizza e la molteplicità si ordina in una grande vita universale della sostanza eterna. Ben si svolge questa vita, nella natura come nell'anima, per una serie di singoli processi: ma questi processi costituiscono una rete unica; poichè non solo sono collegati da una concatenazione causale ininterrotta, non solo obbediscono, nella loro varietà apparente, a leggi semplici ed immutabili, ma non sono in fondo altro che manifestazioni dell'essenza divina, parvenze nel tempo dell'essere eterno, onde effimere nel mare infinito dell'eternità.

Questo confluire della realtà in una sostanza unica ci apre anche la via ad una conciliazione dell'opposizione fra spirito e materia, che Descartes aveva portato alla più cruda espressione. E nel tempo stesso a chiarire il rapporto del soggetto e dell'oggetto, del sapere e dell'essere. La concezione antica non esitava a porre la verità come una concordanza del conoscere con il suo oggetto esteriore. Il mondo intorno a noi e l'essere in noi erano

considerati come di natura affine, la recezione delle impressioni esterne era anche uno svolgimento del proprio essere interno. Ma ora che il soggetto è stato separato dal mondo, non è più possibile una tale transizione di energie: come sarà possibile trovare una nuova forma di relazione, ma per via immediata e naturale, non con gli artificiosi rigiri di Descartes?

Spinoza crede di esservi arrivato. Il corpo e lo spirito non sono per lui entità distinte, ma aspetti diversi di un medesimo essere, svolgimenti, manifestazioni, forme del medesimo processo fondamentale: delle due serie ciascuna scorre in sè stessa, senza contatto con l'altra, senza turbamenti di azioni reciproche. E tuttavia l'una e l'altra si accordano perfettamente, perchè in fondo l'essenza loro è unica. Questo trasferimento della dualità dall'essenza nella manifestazione fenomenica sembra risolvere il problema nel mondo più semplice ed ha anche il vantaggio di non subordinare nessuna delle due serie all'altra, ma di lasciare che ciascuna di esse si svolga separatamente secondo le leggi di sua natura.

Nel tempo stesso il pensiero si unifica con l'essere. Questa unità non può venir stabilita dall'esterno, ma scaturisce dal fatto che l'uno e l'altro sono fondati sull'unico essere infinito: per raggiungere la verità, la perfetta verità, il pensiero non ha che da concentrarsi con tutte le sue forze in sè stesso, eliminare ogni aggiunta straniera, respingere ogni rappresentazione confusa e fidare soltanto nell'impero delle proprie leggi: da rappresentazione umana, subbiettivamente colorata, esso deve trasformarsi in pensiero obbiettivo, modellato fedelmente sulle cose. Ma ciò è possibile soltanto con l'allontanare tutti i preconcetti e le illusioni umane. Allora l'ordine e il collegamento dei concetti corrispondono all'ordine e al collegamento delle cose, la concatenazione logica delle conoscenze riproduce la concatenazione causale degli eventi: il mondo dei pensieri rispecchia fedelmente il divenire del mondo della realtà corporea. Così si ha una perfetta concordanza fondata non sull'avvicinamento esterno, ma sulla dipendenza delle due serie da un solo e medesimo essere. Il divenire parallelo dei pensieri e delle cose compone tutta la realtà: in essa tutto si svolge con calma e sicura necessità, tutto si disvela allo spirito come un meccanismo perfettamente trasparente.

cc) L'uomo e la sua piccolezza.

L'immagine del mondo non raggiunge questa altezza se non dopo di essersi totalmente liberata da ogni elemento umano, dopo d'essersi sollevata sopra le sue rappresentazioni e le sue aspirazioni. L'uomo è diventato ora un semplice momento del tutto, non ha più nulla di superiore e di privilegiato, non costituisce più uno stato nello stato (*imperium in imperio*). Come l'intera sua esistenza non è che un processo singolo, un « *modus* » nel tutto infinito, così il suo corpo non è che una parte dell'estensione infinita, il suo spirito una parte del pensiero infinito; come quello, in accordo alla teoria meccanica, non è che un composto di piccole particelle, così anche lo spirito non è che un complesso di singole idee, non una unità interiore: la volontà e l'intelletto sono nulla all'infuori delle singole volizioni ed intellizioni. Poichè inoltre anche il volere non è alcunchè di particolare accanto al pensiero, ma è un aspetto del pensiero, ossia è l'affermazione della realtà che ogni concetto porta in sè, l'uomo intero si trasforma in un meccanismo di rappresentazioni singole, diventa, secondo l'espressione stessa di Spinoza, una macchina spirituale (*automaton spirituale*). Questa è una grande semplificazione: ma è acquistata a prezzo dell'abbandono di ogni e qualunque libertà dell'agire; ciò che a noi sembra la nostra decisione è invece il prodotto di quel meccanismo spirituale: noi ci sentiamo liberi solo perchè siamo bensì conscii delle nostre azioni, ma non ne conosciamo il più delle volte le cause e perciò le crediamo senza causa. Noi dobbiamo pertanto trattare le azioni e le aspirazioni umane come trattiamo le grandezze naturali, i punti, le linee, i corpi: noi non abbiamo da rattristarcene o da adirarcene, ma solo da comprenderle.

Poichè l'uomo è una parte della natura, le leggi di questa sono anche le sue leggi. Lo stesso impulso che muove le cose esterne muove anche noi: l'impulso verso l'autoconservazione. Esso non solo appartiene all'essere nostro, ma anzi lo costituisce: noi non possiamo mai fare astrazione dal nostro io, noi operiamo sempre in vista dell'io nostro, non dell'altrui. Ciò che giova alla conservazione ed all'elevazione del nostro io lo diciamo utile: quindi ogni nostro sforzo va verso l'utile: quanto più l'uomo è valente, tanto più vigorosamente egli saprà tendere a questo fine.

Ma poichè nel regno dell'esperienza l'azione dei singoli esseri s'incontra, s'incrocia, si ostacola e si promuove a vicenda, nasce da questo intreccio una complicazione infinita, un'agitazione indescrivibile. Questo è il regno delle passioni, dove si lotta per la felicità, dove si accendono l'amore e l'odio. Ogni condizione subbiettiva dipende qui dal grado di svolgimento dell'energia individuale ed ogni rapporto con gli uomini e le cose si misura secondo che giova, o non, ad intensificare la nostra vita. Le complicazioni della realtà ci nascondono facilmente questa dipendenza: la considerazione filosofica discopre anche nell'apparente arbitrio la necessità e conferma la trattazione scientifica della vita umana.

Il piacere e il dolore dell'esistenza sono così i nostri moventi: ma che sono in fondo? Il piacere è lo stato in cui lo spirito passa ad una maggiore perfezione, ossia intensità di vita, il dolore è lo stato in cui passa ad una minore. Il piacere e il dolore generano l'amore e l'odio; perchè quando ci rappresentiamo, durante il piacere, una cosa esterna come causa di questo, là sorge l'amore; nel caso del dolore invece sorge l'odio: secondo che un evento ci rallegra o ci addolora, colui, che ne è la causa, ci appare come amico o nemico. Quindi non vi è anche nell'odio e nell'amore alcun arbitrio: noi dobbiamo amare ciò che a noi giova, odiare ciò che a noi nuoce e in questo amore e quest'odio non possiamo mutare nulla a capriccio. Poichè l'agire di queste cose dipende alla sua volta da altre, così queste, in apparenza straniere a noi, agiscono su di noi per il tramite delle prime. Quindi anche ad esse si riporta, benchè attenuato, il nostro sentimento; noi amiamo gli amici dei nostri amici perchè promuovono ciò che a noi giova, amiamo i nemici dei nostri nemici perchè indeboliscono ciò che a noi nuoce; per converso odiamo i nemici degli amici e gli amici dei nemici. Questo si estende poi in sfere sempre più ampie a tutte le affinità, a tutti i rapporti, a tutti gli accessori degli eventi. Tutto ciò che in qualche modo, anche esteriormente e casualmente, si connette con impressioni gradevoli o le ricorda, causa piacere, il contrario dolore. Per tali vie indirette possono generare in noi piacere o dolore, amore od odio, anche le cose più lontane: le simpatie ed antipatie più misteriose si spiegano semplicemente con ciò che in esse riman celata alla coscienza la causa dell'amore o dell'odio. Queste passioni

spingono poi irresistibilmente all'azione: noi dobbiamo promuovere ciò che ci giova, reprimere o distruggere ciò che ci nuoce. Tutte le prediche dei moralisti non tolgono nulla a tale necessità; una passione può esser vinta solo da altre passioni, non da risoluzioni astratte e da esortazioni. Questa parte dell'opera di Spinoza contiene una trattazione profonda del meccanismo delle passioni, un'analisi acuta del loro intreccio, un ricco tesoro di esperienza della natura umana.

Spinoza si propone in tutto questo solo di descrivere, non turba lo svolgimento dei fatti con giudizi importuni. Ma la visione complessiva del tutto lo conduce naturalmente ad un apprezzamento e gli dà occasione di esprimere chiaramente quanto poco lo soddisfi questa condizione dell'uomo. Chè per quanto nel meccanismo complicato della vita spunti qua e là l'azione propria dell'individuo, nel complesso egli rimane dipendente da una totalità straniera ed oscura: noi siamo gettati qua e là senza posa dalle cause esteriori come onde mosse da venti contrarî, inscii del nostro ultimo destino, schiavi delle passioni, divisi da discordie e da lotte; uno stato insomma di schiavitù e di dolore. È questo il destino definitivo o vi è una via che conduca dalla schiavitù alla libertà?

dd) L'uomo e la sua grandezza.

A questo punto Spinoza compie veramente un passaggio molto importante: ma lo compie quasi celatamente, senza prepararlo, nè avrebbe del resto potuto prepararlo senza mettere a nudo una grande lacuna nel suo sistema. Egli pone questo passaggio come un semplice potenziamento dell'impulso originario, come un termine finale dell'ascensione naturale, mentre in realtà esso costituisce un profondo rivolgimento, che suscita di fronte alla natura un'altra realtà. Il fine è sempre l'autoconservazione, l'utile; soltanto noi dobbiamo pervenire ad un utile vero (*re vera*), ad un utile fondamentale e sostanziale (*ex fundamento*), quale la condotta ordinaria degli uomini non conosce. Un bene di questa natura ci porge soltanto la conoscenza, la vera conoscenza scientifica. Chè in quanto essa illumina dall'interno le cose a noi esteriori e straniere e ci rende capaci di penetrarle fin nel loro intimo fondamento, essa ne fa in certo modo un nostro possesso e ci pone di fronte ad esse nello stato di attività: quando il nostro pensiero è in grado di svolgere

in sè il divenire delle cose, scompare la loro oppressione, noi diventiamo padroni delle cose, perfettamente attivi e beati. Ma il pensiero arriva a questo risultato solo in quanto ci considera come semplici momenti della concatenazione universa, in quanto comprende il nostro stato dal necessario ed eterno ordine delle cose. Quest'opera raggiunge la sua perfezione quando essa si riattacchi a Dio, l'essere che è la ragione di tutte le cose; il pensiero che da questo supremo punto di vista abbraccia tutta la moltiplicità delle cose come uno svolgimento della sostanza infinita e le vede in quell'essere che è il fondamento universale della vita, non è più pensiero logicamente discursivo, ma conoscenza intuitiva (*scientia intuitiva*). Questa conoscenza intuitiva di Dio è il bene più alto, è il termine ultimo di ogni vera aspirazione. Essa trasforma tutto il nostro esistere in conoscenza e così ci eleva ad una perfetta libertà ed attività, liberandoci dal dolore. Tutte le passioni depongono ciò che vi è in esse di doloroso e si trasformano in pura attività non appena noi le penetriamo chiaramente e distintamente; esse non contengono più allora rinuncia e dolore, ma soltanto desiderio ed allegrezza. Così tutta la vita si foggia in un'attività piena di gioia, così sorge l'ideale dell'uomo libero per cui sono un male tutti gli stati dolorosi; la compassione, l'umiltà, il pentimento, ecc. possono convenire ad uno stadio inferiore della vita, ma non al perfetto, perchè, come Spinoza dice, « chi sente pentimento per un'azione è doppiamente infelice, ossia impotente ».

Questo è un alto ideale a cui l'uomo può avvicinarsi solo gradatamente. Ma se anche la vera conoscenza non possa penetrare nella sua totalità lo spirito, noi abbiamo sempre nella conoscenza chiara e distinta il rimedio contro le passioni: quanto più noi penetreremo nella loro connessione necessaria gli eventi che ci colpiscono, tanto meno essi ci turberanno, tanto più la loro calma considerazione teoretica occuperà l'animo nostro, dissolverà l'odio e l'amore che essi hanno destato in noi, condurrà lo spirito alla pace della contemplazione pura. Così l'intuizione immobile e calma delle cose diventa il grande mezzo di liberazione dal turbamento e dal dolore, di elevazione di tutto l'essere nostro nel regno della quiete e della beatitudine.

Tutto questo però entra nella connessione della vita universale e raggiunge tutta la sua profondità spirituale solo per via del suo ricongiungimento a quella conoscenza intuitiva di Dio,

dell'essere eterno ed infinito: in essa hanno il loro culmine il nostro pensiero e la nostra vita. Ora noi abbiamo veduto come ciò che aumenta il nostro benessere desti necessariamente il nostro amore: dalla conoscenza di Dio sorgerà quindi un infinito amore di Dio. Questo amore è di gran lunga superiore a tutto quello che s'intende comunemente per amore: esso non è un sentimento ordinario con la sua torbida passionalità, ma procede dal conoscere, ossia è un «amore intellettuale». Tale amore verso Dio è sincero soltanto quando non contenga alcun desiderio di ricambio da parte di Dio. Poichè Dio non può, per sua natura, amare nulla di particolare nel senso umano: questo lo degraderebbe ad una sfera inferiore dell'essere. Onde Spinoza dice: «chi ama veramente Dio, non pretenderà che Dio ricambi il suo amore». Non vi è così vera liberazione ed elevazione senza una perfetta rinuncia al proprio piccolo io. Dio poi ama sè stesso, l'eternità e l'infinità sua, di amore intellettuale e l'amore intellettuale dello spirito umano verso Dio non è che una parte dell'infinito amore con cui Dio ama sè stesso. Per questa via il mondo acquista una spiritualità profonda ed una vita interiore, certo però posta ad una grande altezza sopra la vita degli spiriti finiti.

Tale unione con l'essere universale assicura anche all'uomo una specie di eternità. Per una immortalità personale nel senso di una continuazione dell'esistenza naturale non vi è naturalmente posto. Lo spirito conserva la facoltà di rappresentarsi e ricordarsi le cose finite solo fino a tanto che il corpo dura: la dissoluzione del corpo è anche la fine di questa esistenza spirituale separata e schiava delle cose esteriori. Ma in quanto è fondato in Dio, lo spirito non può estinguersi del tutto con la dissoluzione del corpo: in Dio rimane necessariamente un'idea che esprime la sua essenza sotto l'aspetto dell'eternità, un pensiero eterno, che, come pensiero di Dio, è indistruttibile. E lo spirito umano tanto più si identifica con questo pensiero eterno, quanto più la retta conoscenza si è elevata dalla sfera degli effetti particolari a quella della Causa unica ed eterna: tanto maggiore è allora la sua parte immortale, tanto minore la potenza della morte su di esso. In quest'ordine d'idee la dissoluzione del corpo viene ad apparire come una eliminazione di quanto vi è in noi di transitorio, come una liberazione da una vita inferiore: «solo fino a che dura il corpo, lo spirito soggiace a quelle affezioni passive che diconsi passioni».

Ma per il nostro filosofo l'immortalità vuol dire sopratutto, non una speranza in un miglior avvenire, bensì un'elevazione immediata sopra il tempo, un possesso dell'eternità nel seno stesso del presente; in questo senso egli dice: « l'uomo libero a niente pensa meno che alla morte e la sua saggezza non è una meditazione della morte, ma della vita ». Per agire secondo ragione non abbiamo bisogno nè dell'immortalità, nè del pensiero d'una ricompensa. Anche se noi non sapessimo che il nostro spirito è eterno, noi avremmo egualmente in pregio la carità e la pietà, il coraggio e la magnanimità: poichè l'uomo veramente libero non agisce per un compenso, ma per la necessità della sua propria natura e la beatitudine non è il premio della virtù, ma la virtù stessa. La beatitudine sta nella perfezione dello spirito: ed a questo si giunge con la conoscenza di Dio. « Il Savio ha sempre con eterna necessità coscienza di sè, di Dio e delle cose: egli non cessa mai di essere, ma possiede sempre la vera pace dello spirito ».

La vita, dinanzi a cui s'innalza una così lieta ed alta visione, dà alla morale ed alla religione un nuovo fondamento ed un particolare aspetto. Può parer strano che si chiami « Etica » l'opera capitale d'un filosofo, che si è tanto occupato per purificare l'esperienza delle cose da ogni apprezzamento etico e trasformarla nella pura constatazione d'un divenire naturale. Ma in Spinoza questa nuda realtà di fatto fondata sull'essere assoluto è essa medesima un ideale per l'uomo: noi non ci troviamo fin da principio nella vera realtà, bensì dobbiamo prima elevarci fino ad essa; così la vita si trova dinanzi al bivio di una dedizione al mondo dei fenomeni e di una elevazione al mondo dell'essenza, di un pervicace attaccamento alla nostra miserabile esistenza particolare e di un perfetto annegamento nell'essere infinito, così essa porta con sè una grande decisione ed un grande invito e l'opera sua suprema è costituita da una rivoluzione radicale. Il passaggio al vero conoscere è esso medesimo un'azione, un'azione di tutto l'essere. Con ciò esso diventa un'azione morale. L'esigenza etica non ci propone quindi questo o quell'atto determinato, ma una forma nuova di esistenza. In diretta contraddizione con le sue convinzioni apparenti, Spinoza è uno di quei pensatori che mettono crudamente l'uomo dinanzi ad un *aut-aut* ed attendono la salute non tanto da un progresso graduale, quanto da un rivolgimento radicale.

Nella sostanza del suo pensiero Spinoza s'avvicina qui al cristianesimo più di qualunque altro fra i rappresentanti del razionalismo.

Anche nei tratti fondamentali delle sue convinzioni religiose egli è più vicino al Cristianesimo di quello che lo lasci dubitare il suo aspro conflitto con la forma ecclesiastica. In Spinoza scoppia per la prima volta apertamente il conflitto tra il nuovo indirizzo universalistico e razionale e l'indirizzo particolaristico, tradizionale. Il divino non è più qui un essere particolare accanto ad altri, una personalità sul tipo umano, ma abbraccia e penetra l'intiero universo; esso non si rivolge in modo speciale all'uomo, ma agisce in ogni punto del tutto; esso non favorisce certi uomini fra tutti per via di rivelazioni particolari, ma si rivela nella ragione universale e nella natura egualmente per tutti i tempi e per tutti i luoghi; onde la religione non ha bisogno di fondarsi su particolari fatti storici, nè di una fede storica. Aspro è specialmente il contrasto con la dottrina dei miracoli sensibili: Spinoza li rigetta non soltanto per la sua teoria scientifica dell'imperio immutabile delle leggi naturali, ma anche per la sua dottrina religiosa che interpreta questa regolarità assoluta come un'espressione dell'immutabilità dell'essenza e dell'azione divina. Per quanto il volgo contrapponga Dio alla natura e trovi la sua potenza attestata specialmente dagli eventi straordinarii, contraddicenti in apparenza alle leggi naturali, il saggio vede invece la grandezza divina appunto nelle cose quotidiane ed ordinarie: nè può accogliere la distinzione, tradizionalmente accolta in difesa dei miracoli, tra ciò che è *sopra* e ciò che è *contro* le leggi di natura. Poichè un fatto soprannaturale, che cade entro il dominio della natura, è perciò stesso qualche cosa di contro natura: ora i miracoli non avvengono al di là, bensì nel seno della natura. Con Spinoza comincia a vacillare nella coscienza dell'umanità la fede nei miracoli: prima, quando non era ancor sorta la convinzione della regolarità interiore della natura, essi non avevano destato alcuna obbiezione ed infatti anche i più radicali movimenti dell'età della Riforma non hanno nulla elevato in contrario. Descartes aveva riconosciuto la regolarità della natura, ma o non ne vide le conseguenze o non le espresse per prudenza.

Ma con tutta la sua distanza dalla forma ecclesiastica del Cristianesimo, Spinoza si sente ad esso vicino precisamente in

quel punto, che anche ai suoi occhi costituisce il centro del suo sistema, nella dottrina della incarnazione, della presenza vivente dello spirito divino in ogni punto della realtà. Ben trova egli inintelligibile che Dio, l'essere eterno ed infinito, abbia assunto la natura umana e non giudica necessario all'uomo di conoscere Cristo « secondo la carne », cioè nella sua manifestazione storica: ma « circa quell'eterno figlio di Dio che è l'eterna sapienza divina, la quale si manifesta in tutte le cose e più che altrove nello spirito umano e sopra ogni altro luogo poi si è rivelata in Gesù Cristo, ben altro deve essere il nostro giudizio. Senza di essa nessuno arriva alla beatitudine, poichè essa sola insegna a distinguere tra il vero ed il falso, tra il bene ed il male ». È degno di nota che qui lo spirito umano è posto al disopra di ogni altra forma dell'essere e Gesù al disopra di tutti gli altri uomini, in evidente contraddizione con la sua dottrina generale, secondo cui Dio è presente ed agisce egualmente in tutto l'universo. Ma Spinoza è più grande delle sue dottrine ed il suo mondo più ampio che la rete dei suoi concetti: anzi forse in nessun punto egli è più grande che là dove si contraddice, ossia dove l'interna necessità della sua natura lo eleva al disopra della sua dottrina.

ee) Giudizio.

L'impressione profonda che destò Spinoza e l'influenza che egli oggi ancora esercita sugli spiriti si spiegano in parte dai caratteri della sua esposizione. In tutto il suo corso questa sembra dirigersi sicuramente verso il regno grandioso delle essenze con una semplicità ed una naturalezza ammirabili. Tutto il suo lavoro è come sostenuto e portato innanzi da una necessità obbiettiva; questa occupa tanto la mente del pensatore, che rimane appena posto per le riflessioni e i sentimenti subbiettivi: anche le rivoluzioni più profonde si compiono con la calma di un processo naturale. Ma la totalità non manca per questo d'un'anima, chè in tutto il corso dell'opera si sente l'azione d'una personalità spiccata, la quale vivifica con la sua silenziosa presenza dottrine e concetti. Ben si fonda il lavorìo concettuale sul grave materiale scientifico ed i pensieri si ordinano in serie rigorosamente concatenate: nulla appare d'improvviso che non abbia la sua preparazione anteriore, un pensiero si aggiunge saldamente all'altro come pietra a pietra. Ma

sulle alture supreme lampeggiano visioni luminose e profonde, intuizioni liberatrici, che non sono soltanto la parte migliore, ma anche la più persuasiva di tutta l'opera. In nessun punto meglio che in esse il nostro filosofo si rivela come un savio, un savio moderno ed armato di tutto il sapere moderno. Ed a questo savio il destino assegnò una vita informata ad un eroismo tranquillo ed oscuro, una vita in cui tra rinuncie e lotte egli seppe conservare quella calma e superiorità dello spirito, che sono anche la conclusione della sua dottrina. L'unità perfetta della vita e della dottrina dà all'esistenza sua quell'impronta di sincerità assoluta che noi salutiamo con gioia negli antichi e di cui constatiamo dolorosamente l'assenza presso molti moderni.

Ma onorare la grandezza di Spinoza non vuol dire accettarne ciecamente le dottrine; ciò che vi è in lui di grande deve spesso anzi venir ricavato con fatica dalla sua esposizione dottrinale. Spinoza partecipa al difetto del razionalismo di considerare certi fini nuovi e necessarî come troppo vicini e facili, di voler risolvere d'un tratto con la penetrazione personale problemi secolari dell'umanità. L'esecuzione rimane naturalmente cosa troppo povera e ristretta: complicazioni innumerevoli sorgono dal fatto che verità imperiture ed affermazioni problematiche, anzi errate, sono fra loro mescolate ed intrecciate. Ma in Spinoza tutto ci richiama dall'opera sua, quale è, alle forze attive e creatrici della sua natura spirituale: chi penetri fino a queste profondità potrà criticare severamente le dottrine di Spinoza e tuttavia salutare in lui un pensatore immortale di altissimo valore.

Tutto compreso dalla visione grandiosa della vita del tutto, Spinoza cerca di eliminare da essa ogni dissonanza e di convertire tutta la molteplicità delle cose in un grande quadro unico dalle linee semplicissime. Dio e il mondo, l'anima e il corpo, il conoscere e il volere — sono tutte dualità che devono essere fuse in uno od almeno armonizzate. Ha il sistema di Spinoza raggiunto tale unità? Ciò potrà parere a primo aspetto, ma non ad un esame approfondito. Dio e il mondo non possono formare un'unità perfetta, se si vuol mantenere anche solo l'apparenza d'una certa autonomia degli esseri singoli di fronte al tutto. Questa apparenza domina, secondo Spinoza, la mentalità volgare: per liberarsene il pensiero deve adoperarsi con tutte le forze. Ora donde viene tale forza dell'apparenza, se ogni molteplicità è pur sempre compresa nel seno della vita universale?

L'anima e il corpo dovrebbero essere due lati diversi del medesimo essere, la vita dello spirito e la vita della natura dovrebbero procedere parallele in perfetto equilibrio. Ora in realtà Spinoza non ha mai raggiunto questo equilibrio, egli ha subordinato — nella prima parte del suo sistema — lo spirito alla natura o — nella seconda parte — la natura allo spirito. Nella parte iniziale della sua dottrina il vero nucleo della realtà è la natura, le sue leggi meccaniche diventano le leggi del tutto ed assoggettano a sè anche lo spirito umano; il quale in realtà non esprime una forma indipendente di vita, ma è solo il riflesso cosciente del divenire naturale; qui è impossibile disconoscere un reale avvicinamento al naturalismo, anzi al materialismo. Ben diversamente invece nel corso ulteriore e nella conclusione dell'Etica. Poichè la conversione e la liberazione sono possibili solo in quanto lo spirito si eleva alla sua perfetta libertà sopra la natura, acquista un proprio fondamento interiore, perviene ad un punto di vista, dal quale la natura non è più se non la parvenza dell'eterna sostanza. Dove la vita ha il suo apogeo nell'intuizione di Dio e l'amor divino costituisce l'anima del processo universale, abbiamo evidentemente la prevalenza dell'idealismo. Onde questo tentativo monistico cade nella forma più cruda di dualismo che si possa pensare.

Così il conoscere ed il volere dovrebbero fondersi in uno, essendo l'atto di volontà inserito nella serie dei processi conoscitivi. Ma il conoscere, in quanto modella e trae appresso a sè la vita, non è più soltanto conoscere. Dove la conoscenza implica l'atto dell'autoconservazione, dove esso converte l'intiero essere in attività, gioia ed amore, là si intende per conoscenza qualche cosa di più che il puro rispecchiamento intellettivo, là col nome di conoscere si designa la vita profonda, l'attività autonoma dello spirito; ed allora dalla apparente soluzione rampolla direttamente un nuovo e più arduo problema.

I quadri semplicissimi del sistema di Spinoza non bastano così a comprendere tutta la ricchezza della realtà. E tuttavia noi non dobbiamo rendere questa più semplice di quello che il contenuto suo lo permetta. Ma la tendenza spinozistica verso una più profonda unità ed una più intima connessione del mondo è sotto un aspetto ben giustificata. Essa costituisce il più deciso ripudio del procedere scolastico, il quale cercava di risolvere i problemi sopratutto per mezzo di gradazioni e di-

stinzioni di concetti, e che aveva finito per degenerare, nel corso dei secoli, in un artificio di sottigliezze sofistiche. Questa nuova aspirazione verso l'unità, questo anelito dei diversi aspetti della realtà a ricongiungersi, a penetrarsi ed a completarsi reciprocamente, a costituire una vita unica, è come un richiamo alla verità della natura, un risveglio dall'irrigidimento scolastico. Vorremo noi biasimare il pensatore perchè risolve troppo sommariamente il problema o non piuttosto rallegrarci dell'energico eccitamento che dalla sua aspirazione ebbe origine?

Se il quadro della realtà non è così piano e semplice come Spinoza lo traccia, anche la trasformazione dell'attività nostra in intuizione pura non è così facile a raggiungersi, nè è atta a risolvere tutti i problemi della nostra esistenza. Ma nell'aspirazione di Spinoza verso la contemplazione pura e calma vive in realtà la tendenza a costituire un nuovo rapporto dell'uomo con la realtà, a formare secondo un nuovo ideale la vita. Egli trova insopportabile la condotta tradizionale, perchè, nonostante la estensione in potenza delle attività umane, trattiene sempre l'uomo nella sfera inferiore della vita, nella cerchia delle sue rappresentazioni, dei suoi interessi, delle sue passioni; egli aspira a liberarnelo, ricongiungendolo più strettamente, per mezzo della vera conoscenza, alla vita del tutto, egli inizia un'energica lotta contro l'egoismo non dell'individuo solamente, ma dell'umanità intiera.

Con questa tendenza si disegna nella storia dell'umanità un indirizzo nuovo, una reazione contro un movimento che ha le sue radici nell'èra della decadenza dell'antichità e raggiunge il suo più alto svolgimento filosofico con Agostino. Questi, eccitato da un'aspirazione ardentissima verso la felicità e nel tempo stesso chiamato dal possente intelletto a dominare con lo sguardo la realtà intiera, aveva subordinato tutto l'ampio regno dell'essere alla salvezza ed alla beatitudine dell'uomo: così egli aveva in tutti i campi della vita introdotto una passionalità ardente e trasformato ogni forma dell'essere in un volere, in un tendere impetuoso. Ben dominava in lui, nella sua coscienza più profonda, la convinzione che l'uomo viene innalzato e salvato non per sè stesso, ma in quanto appartiene ad un ordine superiore della realtà, in quanto è membro d'un ordine spirituale e divino; ma già Agostino con la sua foga tumultuosa aveva lasciato introdursi in quest'ordine superiore molti elementi della

vita inferiore dell'uomo: e questi elementi puramente umani avevano finito, nel corso dei secoli, per tessere una rete fitta e resistente intorno alla vita. Il Rinascimento sentì subito ciò che vi era di subbiettivo, di gretto, di basso e di falso in questo travestimento umano d'una realtà superiore: ma i suoi sforzi verso la liberazione, verso un più ampio orizzonte, acquistano una forma concreta e sicura soltanto con Spinoza. Allora soltanto appar chiaramente che per la liberazione non basta tendere tumultuosamente verso un ideale di grandezza e di libertà sconfinata, ma che a ciò si richiede una trasformazione interiore, l'elaborazione d'una natura sovrumana nel seno stesso dell'essere umano. E questa natura superiore Spinoza crede di trovarla nella conoscenza, la quale nel suo retto svolgimento apporta allo spirito il contenuto obbiettivo delle cose e lo riempie con la loro infinità ed eternità fino a cancellare in esso pienamente i confini della sua angusta personalità. Questo è una liberazione dalla soggettività miserabile, dal regno agitato dei piccoli fini e delle piccole passioni umane, un'elevazione nella sfera della pretta realtà e della pura verità.

Ma dove il contenuto di tutta la nostra vita è dato esclusivamente dal Tutto, dal Tutto pensato come una natura sterminata ed immutabile, ivi scompare non solo ogni arbitrio, ma anche ogni libertà, ivi si erge la potenza ineluttabile della realtà come realtà, della necessità naturale, del destino. L'antichità si era inchinata a questa potenza, il Cristianesimo imprese arditamente ad innalzare l'umanità sopra di essa in un regno della libertà. Ma le sue incarnazioni storiche presero generalmente il problema troppo alla leggiera, sorvolando con entusiastico slancio sull'ostacolo, senza sorpassarlo definitivamente. Onde fu un guadagno per la verità e la profondità della vita quando Spinoza mise di nuovo in chiarissimo rilievo la dipendenza stretta della nostra esistenza dalla natura e dal destino. Certo in lui la realtà intiera è troppo esclusivamente identificata con la natura e la verità delle cose appare troppo come qualche cosa che è fuori od a lato dello spirito: ma l'errore dell'esecuzione non toglie la verità ed il valore del concetto direttivo fondamentale.

Inoltre anche in questo punto la tendenza capitale di Spinoza contiene più di quello che i suoi concetti non riescano ad esprimere. Egli non cerca semplicemente la natura, ma cerca nella

natura ed al di là della natura l'essenza, cerca una vita ed un essere sostanziale. Secondo la convinzione sua la vita ordinaria trascorre troppo superficiale, in mezzo alle illusioni ed alle apparenze: l'agire nostro ha verità solo in quanto per esso noi conserviamo il nostro essere, il nostro io; quindi se noi vogliamo un agire vero e reale, dobbiamo penetrare fino al nostro essere vero e reale. Ora questo è possibile soltanto per un rivolgimento radicale del nostro essere dato, per l'immedesimazione del nostro essere con l'essere infinito ed eterno. In questo risiede la grandezza del pensiero di Spinoza, che per lui non è questo o quell'aspetto della vita, ma è la vita stessa nella sua totalità, è l'uomo stesso che si pone come problema, e che la soluzione di questo problema è additata nell'elevazione dell'uomo al disopra della sua piccola individualità, al disopra della volgare felicità, al disopra di tutta la sfera degli interessi e dei fini umani.

Da tutto ciò si vede quanto sia ricco il pensiero spinozistico di suggestioni e di accenni profondi. Ma questi debbono venir ricavati come a forza dalla sua esposizione dottrinale: e già questo ci spiega perchè la sua grandezza sia stata riconosciuta solo quando fu possibile contemplarlo come da lontano e trattarne l'opera con perfetta libertà. E poichè una trattazione di questo genere può facilmente dar origine ad interpretazioni diverse, anche per questo doveva Spinoza venir compreso ed apprezzato in modo molto diverso: poichè in lui s'incontrano indirizzi speculativi opposti, che ben cercano l'unità, ma non possono trovarla in modo veramente definitivo. Onde le dispute su di lui non finiranno così presto. Ma non per questo cesserà di venerare in lui un altissimo pensatore chiunque cerchi nella filosofia non tanto un sistema chiuso di concetti e di dottrine, quanto un potenziamento della realtà umana, un progresso verso forme più profonde di vita. Da questo punto di vista lo Spinoza appartiene ai sommi di ogni tempo.

γ) *Locke.*

Locke (1632-1704) viene da tutt'altri punti di partenza che non gli altri grandi rappresentanti del razionalismo. Travolto nelle agitazioni e nelle lotte del suo popolo per la conquista della libertà politica e religiosa, egli prende in esse una posizione decisa e ne subisce gli effetti anche nelle sue vicende personali.

Anche il suo pensiero si mostra intensamente influenzato dall'ambiente sociale, che d'altra parte esso concorre per parte sua a foggiare e svolgere con le sue particolarità caratteristiche. In Locke abbiamo un'espressione classica, non dirò dello spirito del popolo inglese nella sua totalità — perchè anche il popolo inglese, come ogni altro popolo civile, si eleva nelle sue più alte manifestazioni al disopra della sua natura caratteristica — ma dell'indirizzo dominante nel popolo inglese. Questo indirizzo ripudia ogni speculazione trascendente, ogni tentativo di costruzione d'una nuova realtà; esso si pone senz'altro sul terreno della realtà data e cerca di dare un orientamento su di essa, cerca di condurre, nell'àmbito di essa, alla ragione ed alla felicità. L'occhio è sempre rivolto in questo all'uomo ed al suo stato: è in pieno accordo con la convinzione dominante, che un poeta inglese (Pope) designa come oggetto dello studio veramente proprio dell'uomo l'uomo. In ciò l'individuo è considerato tanto in sè quanto nella sua associazione con altri, nella società; comprendere l'anima come la società, partendo dagli elementi più semplici, renderne per questo mezzo trasparente la struttura — ecco il vero e proprio merito del razionalismo inglese. L'indagine più accurata e l'esame più preciso dell'esperienza conducono a rigettare tutto ciò che non ha nell'esperienza appoggio sicuro: alla teoria si riattacca immediatamente la pratica, in quanto dalla precisa conoscenza di ciò che veramente possediamo o possiamo, procede direttamente una trasformazione corrispondente della vita. Ben stringe questo la vita e l'azione umana in più angusti confini, ma ci fa nel medesimo tempo vedere che dentro questi confini la realtà è più ricca e l'azione nostra più efficace di quello che dapprima si credesse: l'esperienza sembra essere ricca abbastanza di proprio fondo per rispondere a tutte le legittime esigenze. Così sorgono una mentalità ed una linea di condotta d'un particolare carattere, che si esplicano energicamente nei singoli campi della vita e conquistano a sè non individui soltanto, ma vasti gruppi sociali. È il pensiero inglese che ha fatto del razionalismo una potenza nella storia; del resto anche il suo ulteriore svolgimento non è concepibile senza lo svolgimento che esso ebbe sul suolo inglese.

Il rappresentante più deciso e più attivo di quest'indirizzo inglese è G. Locke. Il problema che più lo occupa è il problema della conoscenza. Una disputa su questioni filosofiche gli fa sen-

tire tutta la deplorevole confusione dello stato del sapere: questa impressione lo conduce a ricercare a fondo l'origine, la certezza, l'estensione delle nostre cognizioni; l'opera che così ebbe origine, è la prima ricostruzione sistematica della conoscenza considerata come formazione individuale. Poichè ricercare l'origine della conoscenza vuol dire per Locke seguirne il sorgere e lo svolgersi nell'anima: e l'anima è per lui niente altro che coscienza, vita cosciente. Concepire così il problema — ed a Locke non viene neppure in mente che potesse venir concepito altrimenti — vuol dire decidere già circa la disposizione ed il risultato di tutta l'opera; si tratta qui di ricercare nella coscienza gli elementi conoscitivi semplicissimi, seguirne passo passo la graduale organizzazione, finchè il tutto sia diventato perfettamente perspicuo: così sono anche segnati al conoscere umano i suoi confini. La coscienza non porta evidentemente con sè il proprio contenuto, ma lo riceve dal contatto con le cose; così cade la dottrina di un fondo di conoscenze proprie della ragione, la dottrina delle idee innate: non v'è altra fonte di conoscenza che l'esperienza, esperienza delle cose esterne o dei proprii stati interni: lo spirito è come un foglio bianco, su cui le impressioni scrivono il loro contenuto o come una camera oscura, in cui filtra, traverso i sensi, la luce. Come elementi fondamentali appariscono qui le rappresentazioni semplici, dai cui collegamenti e rapporti si svolgono a poco a poco formazioni più complesse: anche le creazioni più alte dello spirito conoscente debbono venire così spiegate. Tutto ciò che non trova il suo posto in questa trama è da respingersi: tutto ciò che esce dai confini dei risultati ottenuti per questa via dev'essere considerato come un'illusione. Certo è contestabile se Locke abbia svolto il suo concetto fondamentale con piena conseguenza ed anche se per questa via si possa giungere alla conoscenza della verità; ma anche chi ciò contesta deve riconoscere che questa trattazione empirico-psicologica inizia una nuova e feconda concezione della vita spirituale dell'individuo e di tutta l'esistenza umana nel suo insieme. La visione perspicua dello svolgersi della nostra vita spirituale ci fa intendere meglio il nostro essere e misurare meglio la nostra capacità; di più su di essa si appoggia una trattazione pratica e tecnica della nostra vita medesima: l'uomo acquista in potenza sopra di sè e del suo proprio ambiente.

Che un tale sapere non possa penetrare fino all'essenza delle

cose, anche Locke lo riconosce chiaramente: che cosa siano le cose al di là delle loro impressioni su di noi, rimarrà sempre per noi un mistero. Ma questa limitazione non è per sè affatto dolorosa, poichè il fine essenziale della vita è costituito dalle nostre vicende e dalla nostra condotta: ora per questo il conoscere nostro è sufficiente. Noi non abbiamo bisogno di conoscere tutte le cose, ma soltanto quelle che si riferiscono alla nostra condotta, « la vera scienza ed il vero còmpito dell'uomo è la moralità »; sarebbe da pazzi disprezzare la candela che ci è offerta ed esigere lo splendore del sole, quando quella basta ad illuminarci sulla nostra via.

Qui abbiamo già una contraddizione in ciò che in principio la vita deve derivare il suo contenuto dall'esperienza sola, mentre in appresso compare una ragione indipendente, superiore ad ogni esperienza, la quale finisce poco per volta per avere la parte maggiore. Così pure il bene supremo e il fine di ogni attività è da principio cercato da Locke nella felicità egoistica, nel benessere individuale: questo decide del valore delle esperienze, « le cose sono buone o cattive solo in rapporto al piacere ed al dolore ». Questo doveva condurre ad un epicureismo più o meno raffinato. Ma nello stesso tempo Locke vede nell'uomo un essere razionale, che è chiamato ad una interiore indipendenza di vita e perciò riceve nuovi còmpiti e criterii: la sua vera grandezza sta nella capacità di poter resistere alle inclinazioni inferiori a beneficio della ragione: « il grande principio ed il fondamento di ogni virtù e di ogni valore sta in ciò che l'uomo è in grado di contraddire ai suoi proprii desideri, di contrastare alle sue proprie tendenze e di seguire unicamente ciò che la ragione prescrive come il meglio ». Se l'esperienza non fosse stata, di regola, così completata, presso i pensatori inglesi, da una ragione superiore, difficilmente essi avrebbero potuto venire alle conclusioni cui vengono e l'opera loro non avrebbe avuto un così grande successo.

Le idee di Locke circa la vita umana si concentrano però meno nelle sue espressioni isolate circa la morale che nella sua teoria della società. Anche qui noi abbiamo solo piccole trattazioni: manca l'elaborazione sistematica totale. Ma tutta la varia ricchezza dei suoi pensieri è penetrata da una convinzione fondamentale caratteristica, la quale costituisce, dalla parte della teoria e della filosofia, la radice del liberalismo moderno.

Locke costruisce la comunità politica e sociale partendo dall'individuo, come dall'unità elementare immediatamente data e distintamente afferrabile: derivare lo stato sociale dall'individuo ed esplicarlo riferendosi continuamente ad esso vuol dire per Locke renderlo razionale quanto alla sostanza, perspicuo quanto alla forma. La rappresentazione antica dello Stato come d'un organismo anteriore agli individui, che li stringe nella propria unità, viene respinta come un'idea confusa ed errata. Ma l'individuo, su cui si fonda e da cui dipende, secondo Locke, la società, non è il puro essere di natura, come per Hobbes, bensì la personalità ragionevole: come caratteristica della ragione è qui considerata la facoltà della riflessione, della decisione meditata, del dominio di sè. Così anche il concetto della ragione si diversifica profondamente dall'antico. Questo faceva risiedere la sua essenza nella facoltà di formare concetti universali e di agire conformemente ad essi; l'avervi ora sostituito la facoltà di una decisione propria, l'indipendenza, rivela lo spirito dei tempi nuovi. Anche la legge non fa che confermare la libertà col limitarla. Chè come legge è riconosciuto solo ciò che è imposto dal potere legislativo, e questo ha la sua origine ultima nella volontà degli individui; così il limite viene non dall'esterno, ma da noi stessi.

In questa costruzione della collettività su basi individuali si svolge con particolare chiarezza il concetto moderno della società come d'una libera associazione: anche lo Stato non è più se non una particolare forma di società con fini e limiti ben determinati e precisi. Il còmpito essenziale dello Stato è la protezione legale della vita individuale, la tutela della libertà contro ogni aggressione esterna: e poichè la libertà civile sembra fondata sovratutto sulla proprietà, Locke può considerare semplicemente come fine dello Stato la tutela della proprietà. Sembra così che la funzione dello Stato venga di molto degradata rispetto al concetto antico e qualcuno potrebbe trovar qui preannunziato quell'egoismo delle classi possidenti, in cui è così spesso degenerato il liberalismo. Ma non si deve dimenticare che per il vero liberalismo al di là dell'interesse per la proprietà sta l'interesse per la personalità libera ed attiva, che ha nella proprietà la garanzia della propria indipendenza: questo dà al tutto un carattere di idealità disinteressata. Perchè la vita si svolga in tutta la sua verità e la sua forza sembra necessario

restringere più che sia possibile i limiti dello Stato e lasciare il più largo spazio possibile alla libertà dei singoli. Così col sussidio del carattere nazionale anglo-sassone giunge alla piena coscienza di sè lo Stato secondo il razionalismo, rivolto essenzialmente alla libertà ed al diritto — così diverso dallo Stato secondo il Rinascimento, rivolto sopra ogni cosa alla potenza ed alla cultura.

Questo Stato secondo la libertà e il diritto deve naturalmente aprirsi una via libera di fronte allo stato di cose preesistente: in ciò lo aiuta la teoria politica con l'esame e l'analisi delle istituzioni tradizionali. Questa non si inchina dinanzi al puro stato di fatto, non riconosce la forza solo perchè è forza, ma esige che essa si giustifichi dinanzi alla ragione: solo ciò che ha dinanzi a questa messo in luce il suo diritto ed ha incontrato l'assenso dell'uomo, può costituire per questo un vincolo interiore. Ma un diritto non può altrimenti fondarsi che per ciò che esso può operare nel vivo presente: la posizione degli individui nella società non può misurarsi altrimenti che secondo il grado dell'azione loro. Nessuna autorità può sussistere quindi allato o di contro alla ragione: la stessa autorità paterna scaturisce, non da un misterioso ordine delle cose, ma dalla reale assistenza che il padre presta al figlio nell'età in cui questi è incapace di provvedere a sè stesso. In quest'ordine d'idee non vi è posto naturalmente per un dispotismo patriarcale o per una monarchia di diritto divino: anche la monarchia deve provare con le opere in pro della società il suo diritto. Anche la proprietà ha bisogno di una giustificazione e la trova nel lavoro: chi ha pel primo preso possesso d'un oggetto e vi ha applicato l'attività propria, ha diritto di tenerlo e di appropriarselo. Anche il valore economico delle cose si misura secondo il quanto di lavoro che il loro acquisto o la loro creazione richiede: nel progresso della cultura la pura materia perde sempre più d'importanza di fronte a ciò che il lavoro umano ne ricava con l'elaborazione formale. Qui abbiamo una giustificazione filosofica dell'applicazione dell'uomo moderno alla tecnica ed all'industria

Una rigida applicazione di questa pretesa di derivare tutti i rapporti politici e sociali partendo dall'individuo e di misurare ad ogni individuo il suo posto secondo l'opera sua, il che vuol dire secondo l'opera sua visibile ed attiva, condurrebbe il vagheggiato Stato secondo la ragione ed il diritto ad un aspro

conflitto con lo Stato tradizionale: a voler eliminare radicalmente tutta l'eredità storica del passato, la tradizione, l'eredità, ecc., si esigerebbe un movimento di natura rivoluzionaria. Ma Locke è ben lontano da questo radicalismo rigoroso ed intransigente: tacitamente le linee generali dell'organizzazione fondamentale della società vengono accolte come conformi alla ragione, e solo nei particolari di minor conto si trova qualche cosa di irrazionale da riformare. La ragione e la storia non sono ancora qui l'una contro l'altra, come in una fase ulteriore del razionalismo: si proclama la necessità d'una riforma, non d'una rivoluzione.

Nè Locke vuole isolare l'individuo col renderlo indipendente. Poichè questi può svolgere la sua ragione e giungere alla perfetta felicità solo nella sua unione con altri, solo come membro della società. Anzi la potenza dell'ambiente sociale viene qui riconosciuta come non era stato fatto fino allora: accanto alla legge divina ed alla legge civile Locke pone come terza quella dell'opinione pubblica e la considera come una sicura espressione della ragione. Anche per la cultura morale il giudizio dei nostri simili, la loro approvazione o riprovazione, è di grandissima importanza, il ridestamento del giusto sentimento d'onore è il mezzo principale di educazione morale, «ciò che più s'avvicina alla virtù è il buon nome». Così la libertà politica riceve un freno corrispondente — e questo è caratteristico della vita inglese in generale — nel vincolo sociale della pubblica opinione: vincolo meno avvertito, ma forse tanto più efficace e sensibile nella sua azione invisibile.

Dei singoli campi Locke ha più d'ogni altro avuto di mira quello che riflette l'educazione. Già prima di lui Ratjen e Comenius avevano propugnato un sistema razionale di educazione. Ma il nuovo metodo era stato sino allora applicato al materiale antico: esso non aveva saputo preparare a sè la materia propria ed attrarre a sè il vivo presente. Questo avviene invece in Locke. Certo egli si arresta alle linee generali e non deduce le estreme conseguenze. Ma l'eccitamento suo non aveva che da essere accolto e continuato, e noi abbiamo Rousseau.

Complessivamente in Locke ci si presenta una forma caratteristica del razionalismo. Essa si occupa non tanto del rapporto fondamentale dell'uomo con la realtà, che essa riceve quale si presenta nell'impressione immediata, quanto di foggiare e pla-

smare la vita dell'uomo entro certi confini dati. Basta penetrare fino alle forze più semplici e da esse derivare tutto il divenire e tutto l'agire umano, perchè la vita sia indirizzata sicuramente verso la ragione. Che queste forze agiscano nel senso della ragione è ritenuto per sicuro: questa concezione della vita presuppone un forte ottimismo ed un perfetto oblio di tutti i complicati misteri dell'anima. Nello stesso tempo essa manca di un'unità interiore. Secondo la sua tendenza fondamentale tutto si deve attendere dalla luce della ragione; ma questa non è sola a dominare il campo e subisce una continua correzione e limitazione, un continuo completamento da parte del complesso tradizionale della vita storica. Si rinunzia alla conseguenza logica là dove la ragione urta aspramente con questo elemento ed esigerebbe una trasformazione radicale: l'impressione immediata ed una consumata esperienza degli uomini tolgono ai concetti ogni angolosità troppo rigida ed offensiva. La vita dovrebbe attingere tutto il suo contenuto dalla presenza immediata delle cose, vale a dire dall'esperienza: ma tacitamente nei punti più importanti si fa appello ad una ragione superiore all'esperienza, senza che si faccia pur il tentativo di giustificarla e di delimitarla di fronte all'esperienza. Così s'intrecciano continuamente l'indirizzo empirico e il razionale, il realistico e l'idealistico: ora l'uno ha il sopravvento, ora l'altro. Tale posizione preponderante dell'impressione immediata non ancora scientificamente analizzata caratterizza la filosofia di Locke in alto grado come una filosofia popolare e pone in continuo pericolo l'indipendenza della concezione filosofica di fronte a quella volgare. Il pensiero e la vita vengono qui collocati ad una media altezza, chè è certo apprezzabile di fronte ai punti di vista inferiori e volgari e che aveva il suo buon diritto nelle condizioni storiche d'allora, ma che diventa facilmente un pericolo ed un danno in quanto considera i limiti, da essa provvisoriamente posti, come definitivi e dà come evidenti soluzioni altamente problematiche. Tutto questo non toglie ad ogni modo la ricchezza suggestiva del pensiero di Locke, non toglie la serietà virile, la piana veracità, la nobiltà di sentimento che a noi parlano dalle opere sue.

δ) *Leibniz.*

aa) Caratteristica del suo indirizzo.

Con Leibniz (1646-1716) la Germania entra nel movimento del razionalismo e vi rivela subito un carattere tutto suo. Una mi-

rabile vastità ed universalità, che tutto in sè abbraccia e nulla respinge, un'energica tendenza alla sistematizzazione, che afferma un pensiero adottato una volta contro le più dure contraddizioni dell'apparenza immediata delle cose, un'interiorità profonda ed originaria, che aspira a rispandere su tutto il mondo la luce che le viene dallo spirito: in tutto questo un'audacia creatrice, una vigorosa potenza di trasformazione del dato immediato, ma anche varie inclinazioni pericolose che erano rimaste straniere agli altri: il pericolo d'un'erudizione pesante e pedantesca, conciliatrice dell'inconciliabile, il pericolo di passar sopra troppo leggermente all'impressione immediata e di smarrirsi nell'inaccessibile, il pericolo infine di una soggettività capricciosa perdentesi in mezzo alle sue sottigliezze medesime. Dove essa riesce a sfuggire a questi pericoli, là sorgono creazioni di primo ordine, che cooperano efficacemente all'elevazione dell'umanità e dei suoi cómpiti.

In nessuno il razionalismo raggiunge una tale universalità, in nessuno esso penetra così profondamente nella realtà delle cose, in nessuno esso aspira così vivamente ad un'elaborazione sistematica, come in Leibniz. E poichè contemporaneamente esso si libera del carattere ristretto di semplice opposizione ed anzi cerca di attrarre a sè tutta la molteplicità dell'esperienza, di abbracciare tutte le contrapposizioni, è naturale che esso renda piena giustizia al patrimonio tradizionale, che esso cerchi d'inserire in un solo sistema l'elemento antico ed il nuovo. Certo questa via non è senza gravi pericoli: facilmente in luogo d'una reale unificazione può aversi un semplice compromesso, facilmente il desiderio di conciliazione può condurre a smussare le asperità caratteristiche dei diversi aspetti, facilmente infine l'inclinazione a rendere giustizia agli altri può indurre ad essere ingiusti con sè stesso. Nè può negarsi inoltre che in Leibniz spunta spesso il cortigiano con la sua preoccupazione di evitare tutti gli urti, di presentare le cose sotto la luce più conciliante, più comoda, più piacevole. Ma nello stesso tempo si deve riconoscere che questa tendenza conciliatrice rivela una concezione grandiosa dei cómpiti del pensiero, una superiorità sicura sopra le grettezze dello spirito di parte; ed ancora non si può porre in dubbio che tutto ciò era in Leibniz l'effetto d'una necessità stringente dell'essere suo più intimo: i due mondi che egli voleva armonizzare erano parti della sua stessa vita; se da una

parte il nuovo indirizzo matematico e scientifico lo attraeva fortemente ed eccitava la sua potenza creatrice, d'altra parte il suo sincero attaccamento alla tradizione morale e religiosa può venir misconosciuto solo da chi non penetri fino ai moventi ultimi dell'opera sua. Egli non si è così foggiato artificiosamente il còmpito suo, ma ha dovuto accoglierlo per salvare l'unità dell'essere suo, per la sua conservazione spirituale. Comunque si pensi quindi circa l'impresa da lui assunta e circa l'esito della stessa, nessun dubbio deve sussistere intorno alla sincerità personale, intorno all'onestà dell'uomo.

Anche questo eleva il tentativo di Leibniz sopra l'ordinaria fragilità di simili compromessi con la loro servilità di fronte ad ambo le parti, che il pensiero lo realizza per un procedimento assolutamente originale, di carattere tecnico, il quale apre la via ad una soluzione specialissima. La chiave di questo procedimento caratteristico è data dalla matematica, o meglio dall'abito matematico del pensiero. L'importanza che la matematica aveva fin da principio assunto per la speculazione ed anche per la filosofia pratica del razionalismo raggiunge in Leibniz le sue altezze supreme. Sin da principio la matematica aveva efficacemente cooperato ad indirizzare il razionalismo nelle sue vie particolari ed a rafforzarlo in una delle sue tendenze essenziali. La dottrina dell'esistenza d'un fondamento innato della conoscenza, della presenza di verità universali ed eterne nell'anima, sembra qui elevata sopra ogni dubbio: anzi oltre al possesso di verità singole, l'anima si dimostra capace di costruire con le sole proprie forze un sistema ben connesso di verità. Nella costruzione di questo regno si esplica un procedimento che non consiste, come la logica scolastica, nel rimpastare sempre di nuovo un materiale dato, ma promette anzi la possibilità di ampliarlo continuamente, di aprire sempre nuovi orizzonti al pensiero. Nella creazione matematica il pensiero si rivela innegabilmente come una forza produttiva. Ed ancora questo regno ideale, che sorge per virtù dell'anima, non costituisce un campo speciale accanto alla realtà universale, che anzi le verità della matematica sono anche le leggi fondamentali della natura; così la matematica collega, sicura dominatrice, l'attività spirituale ed il mondo esterno e dà al pensiero la superba coscienza di possedere nella propria capacità la chiave del tutto, di abbracciare direttamente nella propria vita la grande vita del tutto. In ciò

l'affermazione fa fronte ad una duplice negazione: da una parte essa si volge contro la cieca soggezione all'autorità ed alla tradizione, dall'altra è tolta ogni base al naturalismo puro ed al materialismo là dove la matematica insegna a vedere le cose attraverso le forme del pensiero. Niente ha tanto contribuito ad abituare la ragione a procedere arditamente da sè e ad avere in sè piena fiducia, quanto la matematica.

Tutte queste idee vengono da Leibniz volonterosamente accolte e sviluppate in accordo al suo genio particolare. Non si dimentichi che egli arrivò all'indipendenza del pensiero e ad una vera grandezza prima nella matematica che nella filosofia; e in special modo che la scoperta del calcolo differenziale è anteriore alla creazione del suo sistema filosofico. Onde egli è già pieno del pensiero del minimo, del virtuale, del continuo, quando si accinge a stringere in unità sistematica le sue convinzioni filosofiche. Dato questo punto di partenza, si comprende come egli si senta fortemente attratto ad analizzare più profondamente e sottilmente la realtà, a dissolvere in una continuità graduale di minimi elementi omogenei le distinzioni rigide degli altri sistemi. Ciò che si presenta ai nostri occhi non è il tutto: dietro al reale sta il possibile, la forza che aspira verso la realtà: la realtà di fatto si può comprendere solo partendo dal possibile, come un confluire di possibilità: così la possibilità viene accolta nel concetto di realtà ed a questo concetto è data un'estensione essenziale e feconda. Con questo riconoscimento della possibilità è tolta all'uomo una grave oppressione, è aperto al suo libero movimento uno spazio incomparabilmente più ampio. Viene quindi il concetto del minimo, dell'infinitamente piccolo, scoperta di cui Leibniz va particolarmente superbo. Ben segue egli in questo una tendenza di tutta la scienza moderna, ma egli procede per questa via assai più lontano che gli altri, in quanto trasporta questo indirizzo, al di là di ogni esperienza, sul terreno metafisico e da questa altezza segna all'esperienza i suoi còmpiti ed i suoi fini. Una conferma empirica dell'infinitamente piccolo crede egli di trovare — per quanto si può qui parlare di conferma empirica — nel modo allora rivelato dal microscopio e specialmente dalle scoperte di Leeuwenhoeks; onde egli nega audacemente ogni limite alla divisione ed anche all'organizzazione della materia. Al di là di ogni corpo ve n'è un altro e poi un altro come per i vestiti d'Arlecchino; perchè do-

vrebbero i limiti della nostra percezione essere i limiti della realtà? — Col pensiero dell'infinitamente piccolo s'intreccia strettamente quello d'un'assoluta, generale distinzione delle cose; in nessun punto la natura si ripete, in nessun punto si dànno due cose, due casi uguali: solo una rozza visione esteriore può credere di potersi trovare dinanzi ad una perfetta uguaglianza: in realtà questa pretesa uguaglianza non è che una differenza minima, nel miglior dei casi una differenza che è sul punto di sparire, una differenza infinitamente piccola.

Come in questo caso un'apparente opposizione si dissolve in una differenza graduale, così il pensiero matematicamente organizzato di Leibniz dappertutto si adopera a risolvere gli opposti apparenti in semplici diversità di grado ed a sostituire alla considerazione qualitativa una quantitativa. Questo indirizzo era già stato aperto al pensiero da Kepler: il concetto dell'infinitamente piccolo permette ora a Leibniz di farne una larga e vigorosa applicazione. Così, p. es., la quiete è riguardata come un movimento sul punto di sparire dopo un graduale e continuo rallentamento: alllo stesso modo sono trattati i contrapposti del bene e del male, del vero e del falso. Così sparisce da questa concezione delle cose ogni rigidità ed ogni urto: tutto fluisce e si presta alla conciliazione ed all'unificazione, l'idea della continuità di ogni essere e di ogni forma di vita acquista un'evidenza ed una forza mai avute sino allora, sì che Leibniz può a buon diritto considerare la legge della continuità come una sua propria scoperta. Ora anche il tentativo di armonizzare lo spirito e la natura appare sotto ben altra luce: non potrebbe uno sguardo più penetrante riconoscere anche qui una gradazione non interrotta di forme costituenti una grande, unica vita, e porre come una differenza quantitativa di successivi ciò che al primo aspetto si presenta come opposizione ostile? Un ardito, ma certo anche un grande pensiero! Se esso sia applicabile alla realtà o se invece non naufraghi contro un grande *aut-aut*, che penetra tutta la nostra esistenza, è un'altra questione; noi non possiamo negare che gli svolgimenti particolari di Leibniz fanno spesso più l'impressione d'un meraviglioso *tour de force*, d'un'abilità dialettica incomparabile, che non di verità persuasive per sè stesse. Ma l'importanza di quella risoluzione analitica della realtà è qualche cosa di superiore alle applicazioni che Leibniz possa averne fatto: essa appartiene essenzialmente al movimento

della vita moderna, così come Leibniz è uno dei pensatori che ne stanno alla testa.

bb) La concezione del mondo.

La concezione, che dell'universo si fa Leibniz, ha il suo punto di partenza in Descartes, la cui soluzione gli appariva però niente affatto soddisfacente. Essa non poteva soddisfarlo anzitutto perchè il suo pensiero lo sospingeva a ridurre ad unità l'opposizione fra la natura e lo spirito, poi anche perchè i concetti della dottrina cartesiana dovevano parergli troppo rozzamente elaborati. Per uno spirito avvezzo dalla matematica a considerare il mondo dal punto di vista delle forme del pensiero, la materia doveva *ab initio* aver perduto la sua sostanzialità tangibile e concreta: il filosofo del movimento e dell'infinitamente piccolo doveva scomporre ancora gli elementi, con i quali la concezione meccanica costruiva la natura, e ridurli ad essere altrettanti punti d'una vita autonoma. Così egli passa dagli elementi fisici ai metafisici, alle unità viventi, alle « monadi ». Non vi è nessuna forma d'essere che non sia un'attività immanente, autonoma. Sono quindi forze interiori, unità analoghe all'anima nostra, che costituiscono il fondamento della realtà; il mondo sensibile non si distende con pari diritto accanto ad un altro mondo soprasensibile, ma la natura intiera diventa un « fenomeno bene fondato », una proiezione del Tutto soprasensibile per noi spiriti finiti, che non siamo capaci di intuire la realtà nella sua intima natura e nella sua mirabile connessione universale: un'intelligenza assoluta non avrebbe accanto a sè alcun mondo esterno. Per questa concezione il corpo nostro diventa un aggregato di anime, un aggregato, la cui monade centrale costituisce ciò che generalmente dicesi da noi anima. Così si disegna una nuova soluzione del problema dell'anima e del corpo, dello spirito e della natura, i quali non stanno più l'uno accanto all'altro con pari diritto, ma si comportano come l'essenza ed il fenomeno. Leibniz stesso oscilla più volte nell'esecuzione dei particolari e concede spesso al mondo corporeo una realtà maggiore di quello che esso dovrebbe rigorosamente avere secondo i suoi principî. Ciò non cancella tuttavia l'originalità caratteristica della sua concezione del mondo: la natura è nel suo campo perfettamente indipendente e segue, indisturbata, le sue leggi, ma tutto questo campo nel suo complesso è

soltanto la parvenza d'un ordine più profondo ed ogni divenire naturale con il suo meccanismo serve in fondo ai fini dello spirito. Questa concezione contraddice forse troppo crudamente all'impressione immediata per poter mai diventar popolare; ma ha sempre esercitato una viva attrazione sugli spiriti raffinati e profondi.

Anche il divenire deve in un mondo di questa fatta foggiarsi altrimenti. Lo scambio di azione, l'azione reciproca, accolta senza difficoltà dal pensiero antico, era diventata per il razionalismo, con la sua recisa distinzione fra corpo ed anima e la sua severa delimitazione del campo d'azione di ogni essere individuale, un gravissimo problema: nella cui soluzione Leibniz batte, come già Spinoza, una via tutta sua. Se gli elementi della realtà, le monadi, sono esseri in sè sussistenti, essi non possono vivere altro che sè stessi, i loro proprii stati, non possono subire alcun contatto esterno, ricevere influenze esterne: le monadi non hanno finestre, attraverso a cui possano passare le cose fino ad esse, non sono fogli bianchi, su cui una mano straniera possa tracciare dei caratteri. Ogni movimento proviene invece dal loro proprio interno, il loro svolgimento non può essere che un auto-svolgimento. Ora poichè l'energia fondamentale dello spirito è la rappresentazione, cioè la concentrazione di una molteplicità in un'unità, così ogni movimento vitale è attività rappresentativa, svolgimento d'un regno di concetti, ogni progresso è un progredire nella chiarezza, un'eliminazione graduale dell'indistinzione primitiva.

La dottrina delle monadi non può così trasformare i concetti nostri della realtà, senza suscitare dal proprio seno un grave, apparentemente insolubile problema. Ogni essere deve soltanto vivere sè stesso, produrre tutto il suo contenuto da sè stesso, non ricevere nessuna influenza dall'esterno. Ma nel tempo stesso vivere vuol dire renderci presente il mondo che è intorno a noi, vuol dire diventare uno specchio del tutto. Come può ora un essere chiuso in sè stesso rappresentarsi il mondo, come può la vita dello spirito riflettere la vita delle cose, come può il mio pensiero corrispondere al mondo che è intorno a me? Questo è il punto critico: e qui più che ogni altro punto la fantasia logica di Leibniz si leva con sicura fiducia al più audace volo. Vi è un solo mezzo di far sì che la vita interiore scorra chiusa in sè e tuttavia corrisponda al divenire esteriore: e cioè do-

vrebbe una potenza superiore, dominatrice del mondo e dell'anima nostra, aver tutto così predisposto fin da principio, che ogni monade produca nel suo svolgimento interiore come rappresentazione appunto ciò che fuori di essa si produce nella realtà: gli orologi dovrebbero essere stati fabbricati così abilmente dal grande artefice, che essi si accordino sempre senza mai essere in una qualunque relazione fisica reciproca e senza mai venir regolati dall'esterno. Così deve, p. es., il sole che sorge nel mio interno corrispondere esattamente allo stato reale del sole. Questa ipotesi strabiliante si trasforma rapidamente per Leibniz in una dottrina attendibile, nella famosa teoria dell'«armonia prestabilita»: in essa egli crede di vedere la concezione più grandiosa, e perciò più degna, di Dio, come del tutto.

Noi oggi vediamo in essa, più che qualche cosa di grandioso, qualche cosa di artificioso. Ma innegabilmente questa dottrina ha cooperato in notevoli punti ad ampliare il regno dello spirito. Così sopratutto quanto al concetto dell'anima. L'anima non potrebbe portare in sè e svolgere da sè un mondo, se non fosse qualche cosa di più che pura coscienza: quindi bisogna passare al di là e riconoscere anche una vita spirituale subcosciente: ogni osservazione precisa dell'io ce ne rivela l'esistenza in quanto ci mostra l'attività rappresentativa e la coscienza di quest'attività come processi distinti. Ancora, le sensazioni sorgono spesso in noi per l'addizione di piccole impressioni che, isolate, sono impercettibili. Ma se esse non ci fossero in alcun modo presenti, anche la loro somma non potrebbe giungere alla coscienza: noi non potremmo udire, p. es., il lieve mormorìo del mare, perchè le piccole onde, che lo producono, non sono separatamente percettibili. Così noi apprendiamo in realtà continuamente molto più di quello che giunga alla nostra coscienza; la vita interiore si diversifica in rappresentazioni innumerevoli, che formano mille diversi intrecci; il suo fondo non è vuoto, ma pieno di rappresentazioni aspiranti alla realtà ed alla coscienza; la coscienza è solo la parte culminante d'un processo, che ha le sue radici in profondità imperscrutabili.

Questa scoperta del subcosciente serve anche di appoggio alla dottrina leibniziana della animazione universale. Perchè diversi sono i gradi possibili della concentrazione, dell'attività rappresentativa, dalla più oscura indistinzione alla più perfetta chiarezza. Tutta la realtà spirituale costituisce una serie continua ed

è soggetta a leggi comuni: ma v'è nel seno di essa spazio abbastanza per molteplici distinzioni e specialmente per una privilegiata posizione dell'uomo. Egli solo possiede una coscienza di sè, un'unità superiore, da cui è possibile cogliere in un solo sguardo e collegare i singoli processi: con questo potenziamento dell'unità sorge per la prima volta un'identità morale, non solamente fisica, una personalità, sorge una responsabilità, un agire libero, un mondo morale. Nella personalità l'indistruttibilità della monade si potenzia e diventa immortalità personale. Così l'uomo acquista una posizione particolarissima, pur senza uscire dalla connessione del tutto: strettamente avvinto alla natura, egli si eleva tuttavia al disopra di essa. Per quanto noi non siamo il centro delle cose, possiamo, per virtù della ragione imitare, come piccoli iddii, il grande architetto dell'universo, possiamo, come liberi cittadini, promuovere il bene del tutto. L'uomo è « non una parte, ma una immagine della divinità, un compendio dell'universo, un cittadino dello stato divino ». « Il nostro io porta in sè l'infinito, riproduce in sè una traccia, un'immagine dell'omniscienza ed onnipotenza divina ».

Il nuovo concetto dell'anima, come di un mondo pieno d'una vita infinita, dà anche un'arma invincibile contro la dottrina che riduce tutto il conoscere all'esperienza. Ora si può concepire come possa l'anima possedere qualche cosa senza averlo ricevuto dall'esterno e come gli uomini, nonostante il dissenso delle loro opinioni, possano seguire principii comuni del pensare e dell'agire. In ogni anima razionale sta un tesoro di verità universali ed eterne: elaborarlo in modo che giunga alla piena coscienza — ecco il còmpito precipuo della scienza. Anche la felicità diventa qualche cosa di più profondo con l'estendersi della vita spirituale al di là della coscienza: « chi è felice non sente la sua gioia ad ogni istante, perchè egli si riposa ogni tanto dal suo riflettere sopra di sè e volge i suoi pensieri ad altre convenienti occupazioni. Ma basta che egli sia in grado di sentire la gioia ogni volta che egli vi vuol pensare; il che rispande per tutto il tempo una serena giocondità in tutto l'operare e l'essere suo ».

Questo potenziamento dell'essere umano significa per Leibniz anche un'elevazione dell'individuo. Poichè, come ogni cosa ha la sua particolarità caratteristica, così anche l'uomo non è soltanto un esemplare della sua specie. Ben rispecchiano tutti il

medesimo universo secondo le medesime leggi, ma ciascuno lo rispecchia alla sua maniera particolare, o, come Leibniz modernamente dice con un'espressione tratta dalla teoria della prospettiva, ciascuno contempla l'universo dal suo particolare punto di vista. Nel tempo stesso però tutti siamo compresi nel seno d'una verità che tutto in sè abbraccia. È Leibniz che ha trasmesso al mondo moderno l'espressione medievale « *individualitas* »: e suo è il detto che l'individualità porta in sè l'infinito (l'individualité enveloppe l'infini).

Così è arricchito ed approfondito nella dottrina leibniziana il concetto dell'individualità. Ad essa non è però assegnato un possesso perfetto e definitivo, bensì un còmpito continuo ed un tendere incessante. La profondità dell'essere proprio deve prima venir conquistata faticosamente ed elevata da uno stato crepuscolare alla piena luce della coscienza e della vita: il che, data l'infinità del còmpito, può avvenire solamente attraverso un progresso infinito. Questo progresso è pensato da Leibniz, conforme alla sua dottrina della continuità di ogni essere e di ogni divenire, come un progresso lento, ma continuo: non vi sono lacune, salti, regressi. Ciò che sembra una rivoluzione improvvisa ha avuto in realtà una lunga preparazione: ogni apparente arresto o ritorno indietro non è che una accumulazione di energia per nuovi progressi. Non vi è qui nessun male radicale, nessuna necessità di conversione improvvisa e radicale: la vita morale sta in un miglioramento graduale, in un lento perfezionamento di sè stesso. Svolgersi vuol dire sviluppare sempre più un essere già presente; è un potenziamento, non un rivolgimento. Così nell'individuo, così anche nel complesso della storia. Qui per la prima volta appare in veste profondamente elaborata una filosofia della storia, questo romanzo dell'umanità, come Leibniz si esprime. Il passato deve essere inteso dal presente, perchè in fondo tutto ciò che avviene si rassomiglia (c'est tout comme ici): i tempi sono diversi, perchè avviene in grado diverso. Tutte le età si collegano in una catena continua, in una costruzione unica: il presente giace sicuro e fermo tra il passato ed il futuro, « carico del passato e gravido del futuro ». Molto limitata è la potenza del presente: nessun impeto tumultuoso può sostituire l'azione continua e lenta. Ma anche la più piccola azione è un sasso indispensabile nell'edificio dei tempi: nulla del nostro lavoro va perduto.

L'idea d'un progresso continuo con la sicura fiducia in un migliore avvenire, questo elemento essenziale nell'inventario spirituale dell'età moderna, non è stata da nessuno così vigorosamente fondata sulla natura dello spirito e sulle leggi dell'universo, come ciò avviene in Leibniz. Nello stesso tempo la scoperta di una ragione nella storia sopisce il conflitto che per il razionalismo si era acceso fra la speculazione e la storia; con tale apprezzamento positivo della storia si iniziano nuovi ed importantissimi indirizzi.

In sèguito ad una simile concezione del movimento, anche l'agire si trasforma in lavorìo operoso: l'impulso tumultuoso ed ardente del Rinascimento si calma e si purifica senza perdere in energia. Anche il conoscere, l'attività fondamentale dello spirito, muta di carattere: esso non è più il tumultuoso tendere verso il tutto, come nel Rinascimento, nè la tranquilla intuizione di uno Spinoza, ma è un'attività infaticabile che mira a rispandere in ogni dove la maggior chiarezza possibile, uno scomporre e rendere perspicue tutte le rappresentazioni tradizionali, un voler fondare logicamente ogni puro dato di fatto, un voler chiarire anche gli assiomi ultimi, in breve un estendere all'infinito il regno dello spirito conoscente. Alla coscienza più perfetta della vita corrisponde un'azione più energica: il pensiero non sospinge solo più energicamente all'azione esterna, ma acquista anche in sè stesso sempre più il carattere d'un'attività finale. Incessantemente il pensiero di Leibniz si travaglia intorno a progetti di miglioramenti esterni ed interni della condizione umana, fondati sul progresso delle conoscenze. Egli vorrebbe riformare in base a nuovi metodi il pensiero, l'arte sillogistica, la memoria, creare una lingua universale; e nello stesso tempo si occupa di riforme degli utensili di casa, delle carrozze, ecc. Nulla è così grande da atterrirlo, nulla è così piccolo da lasciarlo indifferente: ogni esperienza lo eccita a nuovi pensieri ed a nuove proposte. La tendenza del razionalismo verso la praticità in nessun luogo meglio s'incarna che nella persona e nell'attività di Leibniz.

Tutto questo può, con il suo zelo operoso, con il suo affaccendarsi, parere di molto inferiore all'aspirazione grandiosa e tranquilla di Spinoza verso l'eterna unità. Ma lo spirito di Leibniz non si esaurisce nella pura molteplicità e nel movimento, per quanto egli li apprezzi; egli vuol pervenire fino al loro fondamento unico ed eterno. Solo questa posizione del

finito nell'infinito giustifica le dottrine sue particolari di una connessione universale del mondo, dell'omogeneità di ogni essere, della concordanza della vita interiore con la vita del tutto; non mancano anzi, specialmente negli scritti tedeschi, punti di contatto con l'interiorità della mistica e con le sue dottrine dell'immediata presenza di Dio nell'essere nostro. Da tale disposizione d'animo è scaturito il suo detto: « Dio è la più facile e la più difficile cosa ad essere conosciuta: la prima e più facile sulla via della luce, l'ultima e più difficile sulla via dell'ombra ».

È quindi un misconoscere grossolanamente l'indole del nostro pensatore il voler derivare il suo assenso alla religione da pura servilità verso gli ordinamenti ecclesiastici. Vero è piuttosto che tutta la sua fiducia nella ragione umana riposa sulla convinzione che essa è fondata sulla ragione divina e che solo per questa via sono a noi accessibili quelle verità eterne, da cui discende ogni valore alla vita ed attività nostra; egli pensa anzi che la terra intiera « non può servire alla nostra perfezione, salvo in quanto ci dà occasione di giungere alla conoscenza di quelle verità universali ed eterne, le quali valgono in tutti i pianeti, in tutti i tempi, anzi, in una parola, per Dio stesso, dal quale perennemente derivano ». Questa convinzione salva Leibniz, nonostante tutta la mobilità del suo spirito, da un relativismo demolitore: per quanto, secondo il detto suo, ogni individuo contempli l'universo dal suo punto di vista, il criterio ultimo e definitivo è costituito anche per lui da una contemplazione assoluta, dal punto di vista dell'essere divino.

cc) Conciliazione della religione e della filosofia.

Se per Leibniz il pensiero ha bisogno, per la propria verità, di essere fondato in Dio, non deve apparir strano che egli cerchi anche di avvicinare la sua filosofia al Cristianesimo: egli poteva con ciò sperare di confermare vieppiù la scienza e contemporaneamente di accrescere efficacia alla religione tradizionale, che, già come fatto storico, era per lui qualche cosa di venerabile. Poichè, come per lui tutta la vita culmina nel fatto della conoscenza chiara, così è naturale che questa debba perfezionare anche la religione: l'amor di Dio, il fatto essenziale della religione, deve fondarsi sulla conoscenza di Dio per essere il vero ed illuminato amor di Dio: « non è possibile amare Dio senza conoscerne le perfezioni ». Questo solo può trasformare

la religione in una convinzione e disposizione di tutto l'uomo: una fede senza scienza rimane una tradizione cieca e passiva, una religione del sentimento, non guidata dalla ragione, si perde facilmente nella confusione e nell'esagerazione. Il conoscere è così l'unica via per guadagnare tutta l'anima alla religione: esso non esclude le altre attività spirituali, non si oppone, in modo speciale, al sentimento, ma costituisce la perfezione di tutta la vita. Con tali disposizioni Leibniz ben poteva — ed appresso a lui l'antico razionalismo tedesco — sentirsi in pieno accordo col Cristianesimo, considerato come la religione «più pura ed illuminata», come la religione dello spirito. Per opera di Cristo, pensa Leibniz, la religione dei savii diventò religione del popolo; egli eresse a legge la religione naturale, egli volle che la divinità non fosse per noi solo oggetto di paura e di venerazione, ma anche di amore e di dedizione appassionata.

Da questo punto di vista non doveva a Leibniz parer troppo difficile conciliare la fede cristiana e la filosofia. La sua concezione filosofica già porgeva al Cristianesimo più d'un punto d'appoggio: la dipendenza del sistema del mondo da un'unità superiore, la trasformazione di tutta la realtà in realtà spirituale, la posizione privilegiata dell'uomo, il riconoscimento di valori morali. Tutto questo aveva solo bisogno d'una traduzione nell'elemento intuitivo e storico per coincidere perfettamente col Cristianesimo, così com'era concepito da Leibniz. Chè per lui esso era più una filosofia spiritualistico-morale che una forza eccitante ad una ricostruzione della vita, ad una rivoluzione spirituale. Due punti sovratutto sembrano a Leibniz importanti per assicurare l'armonia perfetta tra la dottrina filosofica e la convinzione religiosa: la libertà del volere come condizione d'un ordine morale e la razionalità della realtà come espressione e dimostrazione d'un ordinamento provvidenziale e divino.

La trattazione del problema della libertà mostra splendidamente come e quanto un filosofo possa ingannarsi circa il vero carattere della sua dottrina. Leibniz si accanisce contro il determinismo, vuole dimostrare e crede aver dimostrato la libertà del volere: in verità non lascia alla libertà il minimo spazio e trasforma tutta la vita dello spirito in un meccanismo intellettuale. Chè quando egli fa rilevare che ogni agire scaturisce

dalla natura attiva propria dell'individuo e non obbedisce a leggi uniformi, ma è fin nei particolari singoli l'espressione d'un'individualità unica ed incomparabile, quando egli ancora propugna come caratteristica dell'uomo la capacità di agire partendo da un punto di vista superiore ed unico, in cui si compendia, per virtù della conoscenza chiara, tutta l'anima, noi abbiamo in tutto questo forse un determinismo più sottile, ma nulla certamente che faccia fare un passo alla dottrina della libertà.

Anche la sua dottrina del migliore dei mondi possibili è, a parte la ricchezza dei pensieri suggestivi, più importante come professione di fede d'un'epoca sempre più anelante verso la vita, che non come opera filosofica: come tale, essa non poteva persuadere se non chi era già persuaso. La disposizione ottimistica compare già nell'apprezzamento dei dati di fatto. Leibniz non nega in nessun modo che il mondo non contenga molte imperfezioni, malvagità e dolori, che il male metafisico, morale e fisico non occupi un grande posto nella realtà. Ma questi mali non sono poi così grandi come sembrano a certi spiriti d'umor tetro, che vedono il male dappertutto ed avvelenano anche le più nobili azioni con le loro interpretazioni. Anche presso di noi uomini prevalgono di solito i beni sui mali, come v'è più case d'abitazione che prigioni. Nella virtù e nel vizio regna una certa mediocrità. Rari sono i santi, ma anche i grandi scellerati. Nel complesso il male è non un regno autonomo, ma un concomitante accessorio del bene. Ma anche con questa limitazione esso costituisce pur sempre un'obbiezione formidabile contro la dottrina che fa reggere il mondo da una ragione assoluta: una considerazione più profonda dovrebbe dimostrare che questo mondo col male è migliore di ciò che sarebbe un mondo senza male. Tale dimostrazione è tentata sovratutto nella Teodicea, l'opera più facile di Leibniz, la cui origine risale alle sue conversazioni con l'intellettuale regina Sofia Carlotta.

Per arrivare ad una soluzione attendibile, bisogna anzitutto porre bene il problema; il che vuol dire qui porre il problema non dal punto di vista di una parte del tutto — anche l'umanità non è altro — ma da quello del tutto; allora forse avverrà alla filosofia come è avvenuto all'astronomia, per cui il nostro sistema planetario si trasformò da un caos confuso in un ordine

mirabile — da che essa imparò da Copernico « a porre l'occhio nel sole ». — Come opera dello spirito infinitamente buono e potente, il mondo deve essere il migliore dei mondi possibili. Che esso sia tale, Leibniz non lo ha direttamente dimostrato, ma ha cercato di renderlo credibile con la confutazione delle obbiezioni avversarie. Egli ricerca per questo un criterio superiore a tutte le qualità particolari e lo trova nel concetto della perfezione, cioè dell'essere attivo, della forza viva: da questo punto di vista il mondo nostro è il migliore, perchè è quello che rende possibile il maggiore svolgimento della vita. Ciò mostra la natura, in quanto dappertutto essa applica i mezzi più semplici e sceglie le vie più brevi, in quanto le sue leggi si limitano a vicenda il meno possibile; lo mostra anche la vita dello spirito con l'appello che essa rivolge all'uomo perchè agisca di proprio impulso e cooperi attivamente al processo universale. Se si oppone che ogni vita incontra di solito numerose resistenze, si risponde che ciò che importa non è la vita dei singoli, ma la vita del tutto; ciò che è il meglio per il tutto non è il meglio per ogni essere singolo: come sullo scacchiere i movimenti delle singole figure debbono subordinarsi al piano del giuocatore, così anche nella realtà della vita l'individuo deve subordinarsi al tutto. Se si pone la questione non tanto in riguardo alle possibilità singole (le possible), quanto alla possibilità complessiva (le compossible), può ben accadere che dall'unione degli inferiori si abbia un risultato migliore che non dalla unione dei superiori. « Una cosa piccola unita ad un'altra piccola dà spesso un risultato migliore che l'unione di due altre, di cui ciascuna per sè è superiore a ciascuna delle prime. Qui sta il secreto dell'elezione per la grazia e la soluzione del mistero ». Anche il male è dal pensiero matematico di Leibniz inserto in quest'ordine d'idee. Dal male può benissimo sorgere un bene maggiore, se non per l'agente stesso, per altri, e così crescere la somma del bene. Era possibile la grandezza della repubblica romana senza i mali che produssero la caduta della monarchia? Se noi non ci affrettiamo a decidere sull'impressione immediata, ma accompagniamo gli eventi nei loro effetti e nelle loro concatenazioni, vedremo in qualche modo scaturire la ragione del tutto. In ciò che noi penetriamo si rivela tanta razionalità, che noi possiamo fidenti applicare al mondo l'espressione di Socrate su Eraclito: « Ciò che ne capisco mi piace: e

credo che mi piacerebbe egualmente il resto se io lo comprendessi ». L'uomo può poi in virtù del pensiero rivivere in sè tutta la pienezza di vita del tutto ed in questa dimenticare le sue disgrazie particolari. La vera conoscenza ci innalza tanto sopra il mondo che è « come se dalle stelle vedessimo scorrere sotto i nostri piedi le cose di quaggiù ». Si aggiungano ancora il progresso incessante nell'evoluzione del mondo e l'appartenenza dell'anima ad un ordine eterno. « Se ancora s'aggiunge che l'anima non muore e che ogni perfezione in essa permane ed è destinata a portare un giorno il suo frutto, si vedrà chiaramente che la vera felicità, la quale nasce dalla sapienza e dalla virtù, è incomparabilmente superiore a tutto ciò che si sia potuto a questo riguardo immaginare ».

Le obbiezioni che si potrebbero opporre a questi ragionamenti sono evidenti. Leibniz traccia delle possibilità e le crede assicurate quando ha mostrato che non sono rigorosamente confutabili: in realtà è la fede più che la scienza, che trasforma ai suoi occhi la possibilità in realtà. Ma questa fede è essa stessa la manifestazione d'un sentimento vitale vigoroso e progressivo; in questo dobbiamo cercare la spiegazione di tutta la dottrina leibniziana dei mondi possibili.

Leibniz è una figura importante non solo per le mille eccitazioni che dal suo pensiero scaturiscono, ma anche e più per le grandi linee della sua attività, che non avevano se non da essere liberate dall'apparato dottrinale che le avvolge per diventare la profession di fede del periodo aureo della letteratura tedesca e in genere i principii direttivi della vita moderna. Ma nei particolari l'opera sua non può non suscitare molte opposizioni, e d'altra parte è innegabile che essa conduce in realtà a fini diversi da quelli che la mente dell'autore vagheggiava. L'intenzione vera e propria di Leibniz si è di porre nel loro giusto rapporto la vita della natura e quella dello spirito, il mondo fisico ed il mondo morale. La natura deve nei particolari attingere le sue esplicazioni da sè stessa, come totalità deve essere fondata sullo spirito e servire ai suoi fini. Ma l'esecuzione arriva ad un risultato opposto: i concetti naturali penetrano nella vita dello spirito e sottomettono a sè quel mondo cui essi dovrebbero servire. La vita spirituale diventa bensì il nucleo sostanziale di ogni forma della vita, ma si trasmuta in un puro meccanismo rappresentativo, come lo mostra il paragone ben noto con un

orologio. Essendo l'indagine quantitativa trasferita con la più decisa energia della natura allo spirito, ed i concetti stessi di bene e di male, di vero e di falso convertiti in pure differenze di più e di meno, la nuova metafisica minaccia di non essere altro che una fisica universale: del resto il criterio supremo di valore, che è fatto consistere nell'accrescimento di forza, nell'elevazione della potenza vitale, subordina i valori morali ad un apprezzamento dinamico. Ma la peggiore delle contraddizioni è questa, che Leibniz insiste energicamente sull'autonomia perfetta dello spirito e tuttavia non seppe a questa esistenza autonoma dare altro contenuto che il rispecchiamento d'un mondo esteriore: non vuol dire questo sopprimere di nuovo l'interiorità o almeno condannarla ad un vuoto perfetto?

È così ancora una volta l'esagerazione dell'intellettualismo che sospinge energicamente lo spirito ad oltrepassarlo: solo quando la speculazione tedesca posteriore trovò nuove vie, potè ciò che di fecondo vi era in Leibniz portare i suoi frutti. Anche il sincretismo leibniziano dell'antico e del moderno, che nei casi particolari provoca continue contraddizioni, è importante e fecondo per la vastità del suo orizzonte e per la sua superiorità alle disposizioni del momento: chiunque apprezzi il valore della continuità del movimento storico, riconoscerà la grandezza dell'opera sua, che con ardore infaticato e con circospezione sapiente ricongiunse al pensiero antico lo spirito moderno, salvando così specialmente la vita tedesca dalle anguste negazioni e dai rivolgimenti improvvisi. Noi dobbiamo quindi essere riconoscenti a lui dell'opera sua, anche là dove le sue dottrine sembrano a noi inaccettabili.

c) Il progresso del razionalismo. A. Smith.

Nel XVII secolo noi assistiamo alla creazione delle forme tipiche del razionalismo da parte dei suoi grandi rappresentanti; nel XVIII assistiamo alla sua elaborazione e diffusione su tutti i campi della cultura. Il grave carico del passato è ora scosso con violenza: ogni elemento tradizionale che non si presta ad essere rinnovato e ringiovanito è senz'altro respinto. A tutti i campi si estende il bisogno di chiarire e liberare il pensiero: dappertutto la concezione soprannaturale e trascendente cede il posto ad una concezione naturale ed immanente. Così nella religione, nell'etica, nella politica, nell'economia po-

litica, nella filosofia della storia, nella teoria dell'arte. Un numero infinito di forze sopite sono scoperte e ridestate: il rapido movimento della vita provoca il sorgere d'un superbo sentimento di forza e di lieta confidenza nel futuro: la resistenza del passato, che ora soltanto fa sentire la sua asprezza, non scoraggia, ma anzi eccita a tendere fino al limite estremo le proprie potenze per preparare un miglior avvenire. In generale i grandi problemi filosofici impallidiscono dinanzi alle questioni circa la condizione umana ed i suoi còmpiti, la metafisica cede alla psicologia. È sopratutto dalla liberazione e dallo svolgimento degli individui che si attende il trionfo della ragione. In realtà questo rende tutta l'esistenza più mossa, più ricca, più fresca: ma spesso anche il puro individuo attribuisce a sè ciò che spetta soltanto alla collettività spirituale e cade così facilmente nel superficiale e nel gretto. Il concetto d'una ragione superiore alla storia domina gli spiriti, ma questo concetto è esso medesimo il prodotto di date condizioni storiche, segna la transizione da una vita schiava del passato ad una vita libera; lo stesso spirito del XVIII secolo non avrebbe potuto essere sorpassato interiormente senza quell'atmosfera di libertà che noi dobbiamo a questo secolo.

Alla testa del movimento del XVIII secolo stanno gli inglesi. Quella parte della dottrina cartesiana che aveva potuto giungere in Francia ad esercitare un'azione, si era così presto avvolta nelle pedanterie delle scuole, che l'influenza inglese dovette di nuovo guadagnare a sè il terreno per convertirlo al movimento della vita nuova. In Inghilterra il XVII secolo aveva già con le sue lotte religiose e politiche eccitato vivamente gli spiriti; con l'avvento della nuova dinastia degli Orange il movimento razionalistico si estende sempre più liberamente. Era il tempo di cui Berkeley poteva dire: « Pensare è il più grande bisogno del tempo ». Tutti i problemi relativi all'uomo sono ardentemente agitati, il dialogo è con predilezione usato ora come mezzo polemico, ora come mezzo di volgarizzazione, pullula una nuova letteratura di riviste per la popolarizzazione del sapere, l'accresciuta importanza dell'individuo e dei rapporti interindividuali trova espressione nella forma letteraria del romanzo, che per la prima volta ci presenta anche una descrizione realistica dell'ambiente: dappertutto appare un'aspirazione ardente a risalire alle radici spirituali della nostra esistenza,

un'operosa e sincera tendenza a chiarire le convinzioni umane, a migliorare le condizioni generali: in tutto ciò acquista sempre maggior importanza l'esistenza immediata, l'uomo si attacca sempre più strettamente ad essa. Ma questa cultura conserva un carattere decisamente semplice e borghese in opposizione alla cultura fastosa che irradiava dalla corte di Luigi XIV.

Questo movimento trasformatore si estende anche alla morale ed alla religione. Comune a tutte le dottrine è a questo riguardo la condanna della pura autorità e l'appello alla conoscenza individuale, comune è anche la ripugnanza contro il soprannaturale ed il suo intervento nella nostra esistenza: i fini del nostro agire debbono emergere dalla nostra propria natura e dal suo rapporto con l'ambiente. Ogni ricerca comincia dall'anima individuale ed in essa finisce. La morale è fondata sulla psicologia, non sulla teologia o sulla metafisica: la scienza deve mettere a nudo con le sue analisi penetranti i sentimenti fondamentali, dal cui rinvigorimento procede la condotta morale. Il contenuto della morale è posto dai più nell'agire per gli altri; la vera virtù risiede nell'operare con tutta l'anima per il bene della società. Anche in questo si è d'accordo, che i motivi dell'agire debbono venir cercati nella vita terrena, non nell'al di là; ciò che ci muove non dev'essere un premio od un castigo promesso da Dio al nostro agire, ma il valore intrinseco di questo agire ed il senso di soddisfazione che ne procede. Anche qui agisce il sentimento di fierezza dell'uomo libero, che cerca in sè stesso il proprio centro di gravità e non accetta imposizioni esteriori. L'opera generale più saliente è in questo campo quella di Shaftesbury (1671-1713). L'uomo è qui considerato come dotato di un senso morale, che per mezzo della coltura si eleva fino a diventare una specie di gusto morale. La virtù consiste nella giusta proporzione delle tendenze egoistiche e delle tendenze sociali: queste devono essere vigorose, quelle invece devono essere non troppo forti e subordinarsi alle altre. Come l'armonia costituisce qui il fine supremo, così il bene è in genere anche il bello: onde esso può piacere per sè stesso, non ha bisogno di altro compenso che della gioia ad esso inerente. La virtù e la felicità sono inseparabilmente unite. Così è fondato interiormente il valore autonomo della moralità, in visibile connessione con la morale antica e con un evidente progresso sulla morale corrente del razionalismo. Queste dottrine hanno efficacemente agito non

solo sull'Inghilterra, ma anche su eminenti poeti e pensatori tedeschi.

Sul terreno religioso l'individuo imprende anzitutto, con ferma fiducia nella forza della sua ragione, una rigorosa critica dell'elemento tradizionale. Attaccato è da principio tutto ciò che è irrazionale, poi tutto il sovrannaturale, infine come unico contenuto della religione rimane la morale, il vero culto di Dio è cercato nella virtù. Per giungere fino qui occorreva una forte dose di ottimismo. E questo in verità non manca. Le inclinazioni altruistiche, così si pensa generalmente, hanno per natura una grande forza ed ottengono senza grande pena il sopravvento sulle egoistiche. La felicità sembra molto più diffusa che l'infelicità: «per un uomo che è immerso nel dolore e nella miseria, se ne troverà, presa la media, venti nella felicità e nella gioia od almeno in condizioni sopportabili» (A. Smith). «Essere sani, mondi di colpe e con la coscienza pura», tutto questo contiene, secondo lo stesso, gli elementi essenziali della felicità: ora questo stato, per quanto grande sia il dolore che è nel mondo, è lo stato ordinario e naturale dell'uomo, lo stato in cui si trovano i più.

Una tale superficialità mostra abbastanza su quali profondi problemi morali e religiosi sorvolasse il razionalismo inglese. Tuttavia esso non deve venir disprezzato per questo. Esso ha così cominciato a fondare la morale e la religione sulla natura propria dell'uomo; certo in questo non si approfondì molto, perchè considerò l'uomo troppo esclusivamente come un momento della realtà data, non come il soggetto d'una vita spirituale superiore; ma una nuova via era aperta e l'idealismo tedesco non avrebbe potuto giungere su di essa così lontano, se non fosse stato precorso dall'opera del pensiero inglese.

L'opera più importante e più completa del razionalismo inglese è la filosofia economica di Adamo Smith (1723-1790). Nell'atto che egli dà nel campo suo speciale un'espressione netta, anzi classica, alle idee del razionalismo, svolge una concezione complessiva della vita e dell'azione e fa così per la prima volta del campo economico il centro di ogni altra attività: tutta la nostra esistenza è qui posta sotto il punto di vista della sua conservazione materiale e del regime economico, come già altre volte sotto quello della religione, dell'arte o della scienza. Questa è una riforma così importante ed ha ancora oggi una tale influenza, che merita un'esposizione più minuta.

Nello Smith le teorie economiche del razionalismo raggiungono la loro espressione più pura e la loro conclusione sistematica. L'antica dottrina, così come era stata tramandata dall'antichità, attraverso il medio evo, fino all'età moderna, non dava alcuna autonomia alla vita economica, ma la subordinava immediatamente a finalità morali: di più non l'abbracciava come un tutto, ma la sminuzzava in una molteplicità disgregata di fenomeni isolati. Mancava inoltre il concetto d'una economia nazionale, d'un concorso dei fenomeni economici nell'unità d'una vita economica collettiva. Le presupposizioni di questa dottrina erano state con particolare chiarezza esposte da Aristotele: la vita moderna le aveva scosse e distrutte. In quanto dai beni economici si svolgono energie, per cui ha luogo una specie di continuità nel movimento, da semplici mezzi essi diventano un aspetto essenziale ed autonomo della vita: ancora, l'attività ad essi rivolta, per il raccogliersi delle attività d'un popolo in grandi unità economiche, viene in certo modo nobilitata. Già il Rinascimento aveva qui iniziato un nuovo movimento, che specialmente nella Francia del XVII secolo produsse opere notevoli e diede anche sempre maggior occasione allo svolgersi delle teorie. Ma tutti i lavori precedenti sono di gran lunga sorpassati da A. Smith, il quale pel primo tratta il problema con universalità di vedute e dà alla concezione moderna un'adeguata espressione.

La dottrina dello Smith parte dal fatto della divisione del lavoro. Questa non è creata dalla saggezza dell'uomo, ma deriva dalla sua naturale inclinazione allo scambio: essa tende per sè stessa a progredire indefinitamente. In quanto insegna a compiere ogni lavoro speciale molto più abilmente, fa risparmiare tempo ed eccita all'invenzione di utensili e di macchine, essa accresce indefinitamente la potenzialità economica e con questa l'agiatezza e il benessere; ad essa sopratutto si deve il passaggio dallo stato di natura alla civiltà. La divisione del lavoro non isola gli individui, ma anzi li collega sempre più strettamente; ogni singolo può sussistere e prosperare solo in quanto può offrire agli altri qualche cosa che abbia per essi valore: egli deve compiere, in qualche campo utile, alcunchè d'eccellente ed è così energicamente eccitato a tendere ed utilizzare in modo proficuo le sue forze. Che cosa debbasi poi considerare come proficuo, egli, il cui benessere e la cui stessa esistenza sono in

giuoco, può giudicarlo meglio di ogni altro. Nella convivenza sociale il rapporto fra la domanda e l'offerta regola tutto nel migliore dei modi: dove sorge un bisogno, affluiscono rapidamente le forze, dove un eccesso, di là rapidamente si disperdono: quanto più libero è il movimento, tanto più celere il processo: nessun stimolo al lavoro agisce più efficacemente della concorrenza. Non vi è bisogno di una sorveglianza da parte dello Stato e delle corporazioni, poichè sono gli acquisitori stessi ad esercitare il controllo più efficace sulla produzione: anzi ogni intervento dello Stato, diretto a favorire od impedire dati processi economici, è sempre, nelle condizioni ordinarie, un male. Perchè ogni direzione artificiale devia le forze dalle loro vie naturali, ne rallenta il corso, ne diminuisce l'azione. I monopolî ed i privilegi possono bene promuovere il benessere di classi singole, ma nocciono alla prosperità dell'intero corpo sociale. Il solo sistema, che ad essa si confaccia, è il sistema semplicissimo della libertà naturale che concede a ciascuno di cercare il proprio interesse per la via che crede migliore (porsue his own interest his own way). È il pensiero dell'indipendenza del libero individuo, che anima la vita e l'azione: affrontare la lotta e guardare in faccia il proprio pericolo ha in sè un'attrazione ed un piacere molto maggiore che non l'adagiarsi sicuro nell'altrui protezione. Ma la lotta richiede necessariamente il diritto di una perfetta libertà di movimenti negli individui. Essi debbono poter scegliere secondo il carattere e la situazione il loro lavoro e mutarlo come ad essi piace. Certo questo potrà produrre collisioni ed inconvenienti, ma la libertà di movimenti porta con sè il rimedio ai suoi mali ed assicura definitivamente a ciascuno la sua parte di felicità.

Per il fatto medesimo che i singoli si applicano con tutte le forze al loro proprio benessere, anche il tutto procede nel migliore dei modi; poichè il singolo migliora la sua posizione solo per mezzo di una preminenza nella produzione e la concorrenza sprona gli uni a superare gli altri, anche lo stato generale deve migliorare continuamente: e ciò tanto più sicuramente, in quanto il suo progresso si fonda su impulsi naturali immutabili. Così si ha nel risultato un profitto considerevole, che pure non era nelle intenzioni dell'agente: concetto che è stato poi accolto e sviluppato nella dottrina darviniana. Tuttavia la divisione e la lotta sarebbero inevitabili, se non vi fosse una certa solida-

rietà negli interessi delle diverse classi e professioni e se il vantaggio dell'una non riuscisse in definitiva anche di profitto alle altre. Ora che questo avvenga, è persuasione fermissima di A. Smith: egli non dubita menomamente che la conquista dell'uno non sia per essere, direttamente o indirettamente, presto o tardi, un guadagno anche per gli altri. In particolare è sua opinione che il progresso industriale dell'Inghilterra abbia notevolmente migliorato anche le condizioni delle classi lavoratrici. Il mutuo beneficio è visibile non appena si arresta lo sguardo non su fenomeni singoli, ma sul tutto.

Ciò che vale per l'interno d'una nazione viene poi esteso alle relazioni reciproche delle nazioni e quindi anche qui si raccomanda un'illimitata libertà di scambi. Una perfetta libertà di movimenti nello scambio delle merci corrisponde all'interesse tanto del compratore quanto del venditore: nel commercio « naturale » non si ha il vantaggio dell'uno a danno dell'altro, ma il vantaggio di entrambi; mentre l'uno utilizza con profitto le sue merci, porge con ciò occasione all'altro di utilizzare le proprie. Ciò specialmente nello scambio di prodotti industriali contro prodotti naturali. Così il commercio diventa sorgente, anzichè di discordie e di ostilità, di armonia e di amicizia: il benessere del vicino è per noi un vantaggio, non un danno. Onde una solidarietà delle nazioni, come già prima delle professioni, una gara amichevole, che è origine d'un progresso indefinito.

Questa considerazione viene dal campo del lavoro materiale estesa allo spirituale, cosicchè infine tutta la vita della cultura è fondata sulla gara degli individui. Gli alti fini muovono raramente con il loro proprio fascino: per il progresso sono indispensabili l'emulazione e la concorrenza. Questo vale sopratutto della religione, della scienza, dell'istruzione pubblica. Esse fioriscono e progrediscono più sicuramente dove sono abbandonate interamente a sè, dove i loro rappresentanti debbono lottare duramente e conquistarsi col valore dell'opera propria il riconoscimento pubblico e nel medesimo tempo i mezzi di sussistenza. Ogni concessione di privilegi, ogni assicurazione d'una esistenza tranquilla invitano alla pigrizia ed accelerano la decadenza. Onde si spiega perchè le religioni nei loro inizii sono molto più attive che nel loro posteriore decorso, perchè le scuole private sono migliori delle pubbliche, ecc. Gli interessi vitali degli individui costituiscono dappertutto la forza motrice e la

garanzia sicura del progresso: così dalla dottrina economica scaturisce un principio che domina tutta la vita.

Sul valore e sui limiti di questa dottrina nel suo insieme molto si è disputato negli ultimi decenni. Per noi essa è notevole sopratutto come un momento ed un aspetto della concezione della vita secondo il razionalismo. Già il suo metodo attesta della sua stretta affinità col razionalismo: il pensatore cerca di risolvere con penetrante analisi il processo economico nelle sue fila, per quindi ricomporre insieme queste e così derivare dagli elementi il quadro complessivo della realtà. Ciò rende in verità perfettamente trasparente l'intreccio così confuso ed intricato dei fenomeni economici: il razionalismo celebra, con questa conquista del campo economico, uno dei suoi più grandi trionfi. Anche il contenuto rivela lo spirito razionalistico: dappertutto si risale alla natura, si riconduce l'agire ad impulsi naturali, si respinge ogni intervento umano. Attendere la salute del libero giuoco delle forze naturali è tutt'affatto nel senso del razionalismo. E vi corrisponde anche l'ottimismo che penetra tutto il sistema. Esso sta e cade con la convinzione, che l'individuo liberato da ogni vincolo artificioso sia forte ed accorto abbastanza da conquistarsi il suo posto nella vita; come pure con l'altra, che gli acquisitori vogliano e possano sempre scegliere ciò che effettivamente è migliore; che se ciò che è peggiore incontrasse favore, sarebbe fin da principio tagliata la via al progresso.

Ma Smith ha comune col razionalismo inglese un tacito completamento della teoria con le condizioni storiche. Il sistema suo si presenta come un prodotto della pura teoria e quindi come sempre ed universalmente valido; in verità è in gran parte scaturito dalle condizioni dell'Inghilterra d'allora; il quadro d'una società ricca ed avanzantesi sicuramente verso una grande potenza ed una più diffusa agiatezza è lo sfondo che accompagna e completa continuamente la dottrina. La grande opera dello Smith apparve nel 1777; nel 1767 Hargreaves aveva inventato la macchina per filare, nel 1767 Watt la macchina a vapore e nello stesso anno Arwright la macchina per filare mossa dall'acqua; in questi anni appunto comincia quella trasformazione del lavoro moderno, che doveva mutare profondamente tutto il complesso dell'esistenza umana. Ma le complicazioni incommensurabili, che dovevano sorgere, erano ancora in lontananza: Smith può bene ancora attendere la salute dal libero movimento delle

forze, perchè egli presuppone ancora rapporti più semplici, forme più miti di lotta economica ed un lento scambio dei beni. Il capitale ed il lavoro non si sono ancora levati l'un contro l'altro: i rivolgimenti ed i turbamenti profondi della vita economica per effetto dei rapidissimi scambi sono ancora cose ignote. Così, p. es., lo Smith non teme alcun danno dall'importazione di grani forestieri: le difficoltà di trasporto sono ancora troppo grandi per una seria concorrenza; anche in tempi di carestia l'importazione sarà sempre piccola. In tutto ciò il sistema tradisce chiaramente la sua stretta connessione con le particolarità delle condizioni storiche: egli divide l'illusione, comune a tutto il razionalismo, di scambiare un'esigenza del tempo per una necessità costante.

Meno ancora soddisfa il sistema dello Smith come concezione generale della vita e della condotta umana. Manca qui all'uomo ogni gioia interiore del lavoro ed ogni progresso interiore come risultato di questo; la vita e l'azione mirano unicamente al progresso esteriore, al guadagno ed all'acquisto. Per quanto altamente possiamo apprezzare il frutto della libertà di movimento e della piena esplicazione delle energie per ciò che riguarda la virilità e l'indipendenza, interiormente la vita, anche nei suoi singoli campi, come la religione, la scienza, l'educazione, subisce una depressione profonda. E quella libertà esteriore di movimenti è ben lontana dalla libertà interiore, perchè quell'ardente corsa al successo e quell'aspra concorrenza richiamano incessantemente l'uomo al suo ambiente e lo legano duramente alla condizione sua, lo rendono uno schiavo passivo del pubblico. Onde l'opera di A. Smith, filosoficamente considerata, è ben poca cosa. Ma come visione caratteristica dell'esistenza ha anch'essa importanza per il problema della vita umana.

Il razionalismo francese segue nei punti essenziali l'inglese; esso lavora con un capitale tolto a prestito. Ma esso foggia in modo nuovo e tutto suo il materiale ricevuto, lascia cadere i collegamenti storici, che in Inghilterra prudentemente temperano e felicemente completano il movimento del pensiero, mette in più luminosa evidenza i principii, trae con maggior rigore le conseguenze. Contemporaneamente l'esposizione diventa più vivace, spiritosa, ardita; la mobilità ed eccitabilità proprie dei francesi raggiungono qui il loro grado più alto. La tendenza ad un'organizzazione razionale delle cose derivata dai loro na-

turali rapporti si estende a tutti gli aspetti della vita. Gli eventi politici e storici vengono spogliati da ogni connessione soprannaturale, la natura umana deve fornire la chiave di tutti i mutamenti degli stati e di tutta la varietà delle loro costituzioni, una filosofia razionale della storia si leva con piena coscienza contro la tradizionale interpretazione religiosa dei destini umani. Nel medesimo tempo l'elaborazione letteraria si arricchisce notevolmente di mezzi d'espressione ed acquista in eleganza artistica. Perciò l'illuminismo del XVIII secolo si è in Francia elevato al grado di una vera potenza. Ma con tutta la sua vivacità, la sua amabilità e la sua grazia, esso è andato sempre più impoverendosi nel suo contenuto spirituale e riducendosi ad un trattenimento, ad un giuoco piacevole del soggetto. Per quanto grande sia stata la sua influenza sui contemporanei, esso ha di poco arricchito il patrimonio spirituale dell'umanità. Basti quindi su di esso un cenno fugace.

Dinanzi all'assoluta indipendenza del soggetto ed alla sua liberissima critica, nulla rimane d'immobile e d'intatto, anche la materia più resistente e rude si ravviva, si rinnova e ad un tempo si dissolve; in una personalità come quella di Diderot, le cose sembrano aver perduto il loro peso e tutta l'esistenza convertita in un giuoco piacevole: cedendo ad ogni impressione, il filosofo attraversa l'una dopo l'altra parecchie fasi e sempre più si sprofonda, vera immagine del suo tempo, nella negazione. — Presso altri invece appare, di fronte agli inglesi, un più intenso bisogno di unità sistematica, una più vigorosa tendenza ad eliminare tutto ciò che non procede dall'esperienza. Così Condillac semplifica l'opinione di Locke, col costruire tutta la vita interiore sulla base delle semplici sensazioni: l'accurata descrizione di tutti gli stadii singoli di questa costruzione fornisce una copia ricchissima di fini osservazioni e di suggestioni feconde. — Di più rude tempra è Helvetius, il quale cancella dalla morale ogni sentimento originario di altruismo e fonda tutto l'agire sull'interesse bene inteso (l'intérêt bien entendu) dell'individuo. Poichè noi non siamo allora niente di altro da ciò che gli oggetti fanno di noi, incalcolabile è la potenza delle influenze esterne e con essa quella dell'educazione, cosicchè si finisce per concludere: « L'educazione può tutto ». La sua teoria, col derivare tutte le passioni e tutti i moventi dell'agire dalla sensibilità fisica, non manca di vedute originali. —

In Voltaire culmina una forma di razionalismo ragionatore, spiritoso, pungente. Contro ogni sistemazione filosofica, anzi contro ogni esposizione dottrinale rivolge un'irrisione scettica e corrosiva ed esercita il suo spirito specialmente contro la teoria leibniziana del migliore dei mondi possibili: ancora più ardentemente combatte ogni religione dommatica ed autoritativa, attacca la superstizione come il nemico peggiore dell'umanità. Con tutto ciò respinge per sincera convinzione l'ateismo, ma vuole una religione « con molta morale e pochi dogmi »; per morale intende ciò che giova alla società nelle sue condizioni del tempo. Si ha così, nonostante il riconoscimento deciso del valore autonomo della morale, un relativismo nelle determinazioni ulteriori, che non lascia sussistere nulla di stabile. Voltaire mette tutto il suo ardore nella lotta per la tolleranza: da essa egli si attende l'unica pace che possa sperare l'umanità. — Tutto ciò destò nella vita contemporanea un'eccitazione ed un movimento notevoli: ma non si esaurì in quest'azione sul suo tempo e passò più tardi in altri strati sociali, dove ancora oggi esercita un'influenza potente.

La Germania cominciò tardi col movimento razionalistico e non ebbe poco da fare per sbarazzare il campo da tutte le anticaglie tradizionali: ma essa procedette in quest'opera con maggior calma e serietà che non la Francia, seppe vagliare e separare, ma anche conservare e confermare, e così salvò la vita tedesca da catastrofi violente. Ma con tutta la sua saggezza essa è anche troppo mansueta e borghesemente pedante: con la libera mobilità mancano generalmente ad essa anche il gusto fine e lo spirito brillante. Il rappresentante principale del razionalismo tedesco è un filosofo che fu altamente celebrato e festeggiato al suo tempo, Cristiano Wolff (1679-1754). Egli ha il merito di aver elaborato sistematicamente e chiaramente esposto l'enciclopedia del sapere nello spirito del razionalismo; con tenacia ammirabile egli svolge i concetti fondamentali fin nelle loro ultime ramificazioni, costruisce un ben collegato sistema concettuale e vi trova per il primo l'espressione in lingua tedesca; inoltre dimostrò, nella lotta per le sue convinzioni, animo coraggioso e fermo. È specialmente la sua influenza che ha fatto passare le università tedesche dalla scolastica alla modernità e così preparato la loro posizione predominante nella vita dello spirito tedesco. Ma egli non è veramente grande che secondo

il criterio del suo tempo ed in rapporto al suo tempo. Non appena noi lo consideriamo isolatamente da esso e dal suo bisogno di semplicità e di chiarezza, la sua prolissità insipida e la sua studiata pedanteria ci riescono insopportabili. Da questo gretto spirito dottrinario doveva liberarsi il razionalismo tedesco: e quando se ne fu liberato, raggiunse con Lessing eccelse altezze. Le idee di Lessing attingono essenzialmente il loro contenuto da Leibniz, ma sono purificate, ringiovanite e rifuse da una personalità vigorosa, piena di giovanile freschezza e d'un sereno senso della vita; esse sono da lui spogliate della lor veste scolastica e levigate fino a limpidità cristallina; così guadagnano in evidenza ed in efficacia ed acquistano una più profonda influenza sulla vita collettiva. E ciò tanto più in quanto tutta l'opera di Lessing è penetrata da un sentimento di assoluta sincerità, avverso ad ogni pura apparenza. Nè mancano, in punti importanti, svolgimenti originali. Più chiaramente è messa in rilievo la natura universale e profonda dell'uomo con la sua superiorità sull'ambiente sociale. Più stretto ed intimo diventa il rapporto di Dio e del mondo: sovratutto il rapporto fra ragione e storia si chiarisce in un senso che prepara gravi rivolgimenti sul terreno della filosofia religiosa. Secondo Lessing le convinzioni ultime non si possono fondare sulla storia: «verità accidentali della storia non possono mai fornirci le prove di verità necessarie di ragione»; dove per «verità accidentali» s'intendono i puri dati di fatto. Così Lessing diventa il più deciso nemico di ogni ortodossia. Ma egli supera il razionalismo ordinario con la sua tendenza a ritrovare in tutti i momenti della storia una ragione, anzi nel considerare tutta la storia come un'educazione del genere umano alla ragione. Questo fa sì che egli s'immerga con spirito simpatico ed aperto nella molteplicità delle tradizioni e che da questo nuovo punto di vista si discoprano a lui in folla nuovi còmpiti e nuovi orizzonti. Il secolo XIX ha raggiunto per questa via le sue maggiori conquiste: perciò Lessing appare sotto questo aspetto come il più notevole rappresentante della transizione dal pensiero antico al nuovo.

C. — La riduzione del razionalismo e la ricerca di nuove vie.

Il razionalismo ci si è rivelato come un momento ed uno stadio essenziale dell'aspirazione dello spirito moderno a dischiudere tutta la ricchezza della realtà ed a farla penetrare nella vita umana. Come suoi caratteri particolari abbiamo annoverato la scomposizione dell'esperienza complessiva nei suoi elementi, la separazione rigorosa dello spirito e della natura, la tendenza a prendere come punto di partenza, vivificandoli, gli elementi minimi, la ricomposizione con essi, attraverso le distinzioni e l'analisi, dei grandi complessi della realtà, con una trasformazione completa del dato immediato. Col progresso del pensiero progredì anche la vita: il lavoro virile conquistò all'uomo un più possente dominio sopra la natura come sopra sè stesso, le scienze esatte gli diedero il mezzo di utilizzare tecnicamente le cose, nella vita politica ed economica la liberazione delle forze individuali fu anche un appello ad un'attività più intensa, nella condotta generale il ricorso all'individuo introdusse una vita più libera, vivace ed attiva, come chiaramente si vede nella religione, nella morale, nell'educazione.

Per queste vie il razionalismo ha impresso durevolmente il suo sigillo sulla vita dell'umanità: questo stadio è un momento necessario nell'evoluzione dello spirito ed anche chi vuole superarlo deve attraversarlo od almeno conoscerlo ed apprezzarlo. Ma ciò che era la sua forza fu anche la sua unilateralità e la sua debolezza. Il predominio dell'analisi sulla sintesi, l'isolamento interiore dell'uomo dal tutto, l'esagerato apprezzamento della conoscenza, il dissimulato idealizzamento degli elementi minimi col suo pericoloso ottimismo, i limiti dell'aspirazione utilitaria vennero un giorno alla coscienza per quel processo medesimo, per cui nel divenire storico viene alla coscienza la limitazione degli sforzi umani — per via del loro completo

svolgimento fino all'esaurimento. Lo svolgimento stesso delle cose mette in luce le negazioni e le limitazioni che esse contengono: la discesa delle grandi idee al livello medio della vita ordinaria ne rivela sempre meglio le deficienze, finchè avviene la reazione e ciascuno rigetta e condanna ciò che prima entusiasmava e trionfava. Solo un'età più tarda può rendere un giudizio equilibrato: il persistere delle controversie sul razionalismo dimostra che noi non siamo ancora arrivati a questo punto e che, nonostante ogni reazione, il razionalismo è ancora sempre un indirizzo vivente.

1. — La reazione contro il razionalismo nel XVIII secolo.

a) Hume.

In Hume (1711-1776) si risolve una grande contraddizione del razionalismo inglese. Questo vuole porsi interamente sul terreno dell'esperienza, crede di trarre da questa ogni conoscenza ed anche le leggi della condotta. In realtà esso svolge di contro all'esperienza un elemento dovuto alla spontaneità dello spirito, ma lo confonde talmente col dato puro dell'esperienza, da rendere impossibile ogni delimitazione e distinzione precisa. Così, p. es., la teoria della conoscenza tratta le leggi fondamentali del pensiero, sovratutto il rapporto causale, come imposte a noi dagli oggetti; così ancora nel campo pratico si aggiunge all'esperienza l'azione libera della personalità, onde risultano sul terreno politico, etico, religioso un'idealizzazione ed un'intellettualizzazione della natura umana, a cui manca, date le premesse del razionalismo, ogni fondamento. Nel concetto stesso della natura s'annida un'ambiguità, una contraddizione. È Hume che discopre questa contraddizione e si applica con energia instancabile a mettere a nudo il dato puro dell'esperienza: sulle basi di questo egli svolge quindi una nuova e precisa concezione della vita e della realtà. In accordo a questo suo proposito egli non può ammettere una causalità nel senso di una reale concatenazione delle cose. Perchè il collegamento, come già gli scettici antichi riconobbero, non è partecipato a noi dalle cose, ma è stabilito dall'uomo: esso non implica allora, come sembra, niente altro che una successione abituale

delle nostre rappresentazioni, per virtù della quale simili antecedenti ci fanno attendere simili conseguenti. Così la causalità diventa, da una legge cosmica, un fenomeno psicologico, che, come tale, non può dirci nulla intorno alle cose. Del resto lo stesso concetto di « cosa » perde il suo valore abituale. Noi non percepiamo in genere corpi, anime, cose; queste non sono grandezze indipendenti del nostro pensiero, ma sono soltanto prodotti, complementi sussidiarii delle nostre rappresentazioni; l'anima, p. es., non è che « un fascio od un gruppo di rappresentazioni diverse, che si succedono con rapidità incalcolabile e sono in un continuo movimento ». Le nostre rappresentazioni non sono copie d'una realtà esistente accanto ad esse. I pretesi gradi della realtà sono soltanto gradi dell'indefinibile forza e vivezza, con cui le rappresentazioni affettano lo spirito: ogni nostra convinzione si riduce quindi per ultimo ad un sentimento: il puro ragionamento non ci garantisce in nessuna parte una realtà. Anche tutti i collegamenti del pensiero scaturiscono da necessità del sentimento e sono quindi un oggetto di fede (*belief*), per la quale s'intende naturalmente tutt'altro che la fede religiosa (*faith*). Ma il sentimento si svolge sopratutto per effetto della abitudine e del costume: poca influenza ha in ciò la parte pensante dell'anima. Il corso delle rappresentazioni non dipende da un'unità superiore, non è retto da una riflessione cosciente, ma si svolge con rigorosa necessità secondo le leggi semplicissime dell'associazione. Tutto soggiace così ad un'analisi empirico-psicologica; la metafisica è condannata in ogni sua forma.

Anche nel resto della vita la ragione perde il suo posto dominante e le forze direttrici si rivelano di natura irrazionale. Non sono considerazioni di ragione, ma il piacere e il dolore che reggono il nostro agire; la pretesa vittoria della ragione sulle passioni non è che la vittoria d'un sentimento tranquillo su d'una passione violenta. Di propria forza la ragione non può nè aiutare nè impedire: essa è l'ancella del sentimento. La virtù e il vizio non si distinguono in base a considerazioni teoriche, ma per un piacere o dispiacere immediato, per il senso di piacere o di disgusto, che il loro aspetto desta in noi. La morale diventa così un affare di gusto. Anche la trattazione della religione subisce un rivolgimento totale. Mentre il razionalismo inclinava a derivarla dal conoscere, Hume ne ricerca

l'origine nel sentimento della speranza e più in quello della paura: così si oppone al deismo inglese e lo confuta.

Tutta la nostra vita viene pertanto ricondotta al sentimento elementare e su questo viene con perfetta conseguenza fondata la cultura; ciò che appare da esso in qualche modo indipendente, deve subordinarsi o sparire. Questo trasforma completamente l'aspetto come i fini della vita: evidente è il subordinamento dell'esistenza ad un punto di vista perfettamente soggettivo e relativo, evidente anche il trionfo dell'impressione immediata sul pensiero, del sentimento sulla teoria. Scompare contemporaneamente ogni tendenza all'ottimismo: nulla vieta di riconoscere l'irrazionalità nell'esistenza umana. Ma i lati oscuri e dolorosi di questa non possono, dato il relativismo assoluto del punto di vista supremo, commuovere profondamente. Per quanto questa concezione si mostri disposta a lottare, all'esterno, contro l'illusione e l'errore, in sè stessa ha una calma profonda, anzi una freddezza glaciale.

Il sistema di Hume ci offre un'immagine originale della realtà, svolta con conseguenza mirabile. Il positivismo del XIX secolo ha ampliato quest'immagine con l'aiuto di copiose esperienze scientifiche, tecniche e sociali, ma senza conservare sempre la precisione perfetta dei concetti di Hume. Questo empirismo puro e semplice è una concezione possibile, la cui espressione in un sistema chiaro, preciso e conseguente non è opera da poco. Se con questa concezione il pensiero si senta soddisfatto, o se piuttosto l'espressione definitiva di essa non ne faccia sentire meglio la limitazione, è un'altra questione: certo l'azione sua più importante fu quella di provocare il pensiero di Kant ad oltrepassarla.

b) Rousseau.

Con Rousseau (1712-1778) comincia la reazione assoluta del sentimento contro l'intellettualismo razionalistico, reazione che in lui raggiunge il suo culmine. Poichè sebbene Rousseau non sia stato un filosofo profondo e un creatore di sistemi, egli fu l'iniziatore d'un nuovo stato d'anima e d'un movimento importantissimo. L'intensità della sua azione si spiega in gran parte con la dualità della sua natura. Rousseau è poeta e pensatore ad un tempo; come pensatore inclina ad una logica piana e rigorosa, come poeta ad un romanticismo pieno di sogni. Egli

è abilissimo nell'astrazione e nella deduzione, collega come in giuoco leggiero i pensieri in serie connesse, le cui singole proposizioni scorrono l'una appresso l'altra come le perle d'una collana, ed il cui tutto s'impone con la forza di una conseguenza inesorabile. Da questo punto di vista l'opera sua appare come il semplice svolgimento di premesse per sè evidenti: tutto scorre così piano, così perspicuo, così stringente, che una contraddizione sembra impossibile. Ma le premesse, attentamente considerate, rivelano un carattere ben diverso. In esse noi vediamo il risultato d'un'intuizione immediata, d'una soggettività mobilissima ed intensamente eccitabile, che conferisce ai pensieri una vita intima, che riversa in essi i suoi stati d'anima, i suoi odii ed i suoi amori, i suoi sentimenti e le sue passioni. Ma quando questa con la magia della sua immaginazione artistica trasforma il semplice dato in qualche cosa di diverso, in qualche cosa che ha un'anima ed una vita, essa lo fa in modo così piano e delicato, che l'azione sua non è sentita come tale; l'aggiunta si confonde col dato in una perfetta unità ed attrae anche su di sè, nonostante le audacie del sentimento, la forza persuasiva dello sviluppo logico. In Rousseau è stato più il poeta che non il pensatore, che ha esercitato negli uomini un'attrazione così profonda.

A questo carattere interiore corrisponde perfettamente l'esposizione. Chiara e semplice in apparenza, essa sembra niente altro che la piana espressione d'una necessità obbiettiva. Ma nel tempo medesimo essa è l'eco d'uno spirito delicato e sognatore, essa esprime con un'efficacia irresistibile i suoi movimenti ed i suoi stati, così l'ira ardente e la passione selvaggia, come le vibrazioni più delicate con i loro tremiti e le loro risonanze: in modo speciale essa incarna meravigliosamente quelle disposizioni incerte che oscillano fra stati opposti, essa è meravigliosamente atta a farci sentire accanto al tono fondamentale i toni più delicati che l'accompagnano, accanto al tumulto del movimento ed all'impeto dell'azione, un'aspirazione vaga verso vite migliori, un bisogno nostalgico di solitudine, una dolce melanconia. Tutto questo è il risultato d'un'arte finissima; ma d'un'arte che si cela abbastanza per fare l'effetto della semplice natura.

Nella sua concezione Rousseau comincia con lo svolgere quel carattere radicalmente rivoluzionario del razionalismo, che era

stato fino allora celato dalla concezione ottimistica dei rapporti fra la civiltà e la natura. Fin da principio il razionalismo si era proposto una riforma razionale e secondo natura dell'esistenza, ma vedeva il fine troppo vicino e la via troppo facile. Si era d'avviso che la civiltà storica, nonostante i suoi errori e le sue aberrazioni, non fosse in contrasto con la natura, che, dissipate le superstizioni e i preconcetti, essa contenesse un valido nucleo di verità. Pareva così che la conoscenza chiara unita ad un retto volere e ad un assiduo lavoro avrebbe potuto tutto organizzare razionalmente in perfetta pace: il fine era una selezione energica, una purificazione ed un ringiovanimento della vita, non il passaggio ad una vita nuova attraverso rivoluzioni profonde. Quindi non si pensa a scatenare le forze elementari del sentimento umano, a minare dalle basi la società; l'illuminismo razionalistico sorge negli strati sociali superiori e di qui penetra, lento, ma sicuro, negli strati inferiori. Un tranquillo progresso sembra destinato a condurre la società sempre più in alto ed a conciliare gli interessi delle diverse classi. Anche la negazione ha un carattere misurato e mite: si vuole una riforma, non una rivoluzione. Gli uomini che appartennero per la loro giovinezza a questa età, come, p. es., Goethe, non seppero poi mai più orizzontarsi nelle convulsioni politiche e sociali dell'età più recente.

Quest'età più recente comincia con Rousseau. In lui viene alla luce in tutta la sua asprezza il contrasto fra lo stato di natura, che la ragione esige, e la realtà sociale che ne circonda: questa sembra non solo imperfetta e manchevole, ma anche irrazionale in tutto l'esser suo, corrotta e cariata nella sua radice. Quindi la sua accusa si volge non contro inconvenienti particolari, ma contro la totalità d'una cultura storico-sociale: quella semplicità immediata, quella naturalezza, che gli Inglesi credevano di poter raggiungere nel seno della società, si volge ora contro di essa ed inizia contro di essa una lotta mortale. Tutta la saggezza e tutta la mitezza dello spirito razionalistico sono respinte come inutili, che anzi il reciso contrasto fra la realtà e l'apparenza suscita le passioni più ardenti; ora è passato il tempo della protezione benevola e dell'educazione graduale, ogni singolo è chiamato per sè all'opera, ogni singolo deve con le proprie forze conquistare da sè a sè stesso la felicità e la verità.

Con questo si muta completamente il valore della società per l'individuo. Nella società il razionalismo aveva fino allora veduto il puro lato luminoso: lo stato sociale sembrava procedere dalla nostra natura razionale ed essere d'un inapprezzabile vantaggio all'individuo: la libertà pareva doversi conciliare meglio con il freno delle leggi che non con la licenza rozza dello stato di natura. Ora è il lato contrario che viene alla luce. La società sembra ora, con il vincolo continuo, per cui essa collega l'individuo con l'ambiente, il pericolo più grave per la sua forza, per la sua moralità, per la sua felicità.

La civiltà rende l'uomo menzognero, debole, dissipato; essa lo fa straniero al suo proprio essere. In essa, ciò che decide del nostro valore è l'azione esterna, quindi il nostro pensiero e la nostra volontà sono tutti rivolti al giudizio degli altri, distolti dal nostro essere interno; e poichè per quell'azione esterna basta l'apparenza, deve continuamente sorgere una grande ipocrisia e l'anima essere falsata nel suo intimo. La civiltà non è terreno per un forte sentire ed un energico volere: ogni eccitazione deve deprimersi e ridursi alla superficialità universale; nessuna individualità indipendente può svolgersi, perchè tutto deve uniformarsi forzatamente al tipo comune. L'uomo non richiede come lo soddisfi il suo agire, ma che cosa ne dicano gli altri. « Nessuno osa essere sè stesso ». « Fare come gli altri » è il codice della sapienza. « Questo si fa, questo non si fa », ecco il criterio supremo. L'uomo reso così straniero a sè non ama più le cose semplici ed immediate, ma rivolge i suoi desideri alle cose lontane e complicate; e questa distensione del suo spirito verso l'esterno lo rende nell'interno anche più vuoto e più debole. Con l'occuparci di tutto, « il nostro io finisce per essere la parte più piccola di noi stessi. Ciascuno estende il suo io, per così dire, a tutta la superficie del globo e diventa sensibile in tutta questa vasta superficie. È meraviglia che i nostri mali crescano in proporzione dei punti nei quali possiamo venir offesi? ». Così volti verso le cose lontane, restiamo stranieri alla nostra patria ed indifferenti al nostro prossimo. « Più d'un filosofo ama i Tartari per non aver da amare il suo vicino ».

Tali condizioni non permettono il prodursi d'un'azione vigorosa, d'un carattere virile. Ma anche la nostra felicità ne va di mezzo. Essere felici vuol dire per l'uomo non tanto godere

molto quanto soffrire poco; ma noi soffriamo tanto più, quanto più grande è il contrasto fra il desiderio e la potenza; la vera saggezza sta nell'attenuare questo contrasto e proporre dei fini conseguibili. Ora la vita sociale fa il contrario, in quanto avvolge la nostra vita nei rapporti più remoti, desta desiderii impossibili a realizzarsi e ci rende schiavi di cose a noi straniere. Così si ha una vita falsa, dipendente, miserabile; le menzogne convenzionali soffocano quanto vi è nell'uomo di schiettamente e puramente umano. Sì che quando infine si leva il desiderio di un ritorno alla semplicità ed all'innocenza della natura, ad una vita più forte e più felice, esso non può venire a patti con le condizioni sociali: forza è abbattere l'edificio artifizioso e costrurne al posto suo un altro. L'unica soluzione possibile è il ritorno puro e semplice alla natura: essa deve svolgersi in perfetta libertà senza intervento, senza aiuto da parte nostra: tutta la vita deve fondarsi sul semplice sentimento dell'uomo come uomo e foggiarsi in tutte le sue ramificazioni « naturalmente ». Si ha così un vigoroso appello ad un rinnovamento radicale della vita.

Qui sta il cardine dell'opera di Rousseau, ma qui stanno anche le sue difficoltà maggiori. La negazione è perfettamente chiara ed il pensatore sicuro dell'opera sua finchè s'arresta in essa: ma col cominciare della parte positiva cominciano le incertezze. Che cosa è per lui la « natura » e quale la via per giungervi? Essa non può per lui essere altro che quel fondo della realtà umana, il quale rimane dopo eliminate le deformazioni e falsificazioni operate dalla civiltà. Ma questo fondo non viene enucleato in modo chiaro e preciso, bensì afferrato in una totalità indistinta e nel tempo stesso idealizzato: la natura è vista sotto una specie di trasfigurazione romantica, il semplice e piano s'identifica col puro e con l'alto: in diretto contrasto con la sua critica implacabile della società, Rousseau s'arresta ad una fede quasi fanatica nella bontà originaria dell'individuo; « dalle anime belle (Rousseau per il primo ha messo in circolazione questa espressione che risale a Platone) si ottiene ogni bene con la fiducia e la lealtà ». Anche dal punto di vista intellettuale l'uomo naturale di Rousseau non è il rozzo uomo primitivo, ma l'uomo raffinato dalla civiltà e da questa ritornato in sè stesso: egli proietta nella natura il più delicato prodotto della civiltà, liberato da tutte le pene e da tutte le noie che ac-

compagnano il lavoro della civiltà. Tale trasfigurazione romantica della natura gli fa celebrare come migliori e più puri gli uomini viventi una vita semplice e quindi anche la loro somma, il popolo; anche la natura inanimata gli appare, nella sua purezza da contatti umani, come un regno d'una calma verità e d'una pace profonda.

Il vero proposito di Rousseau non è pertanto di respingere tutta la civiltà e di far ritorno alla rozzezza di natura. Ciò che egli esige è una radicale trasformazione della cultura in pro dell'indipendenza individuale e d'una vita più semplice, è una nuova società che sappia meglio mantenere il contatto con la natura, è un ringiovanimento della nostra esistenza. Questo ritorno sui suoi passi lo ravvicina quindi nuovamente all'antico razionalismo: ma vi è sempre la differenza che qui la critica è rivolta non solo contro aspetti singoli, bensì contro la totalità della cultura, e che essa non viene esercitata dalla riflessione ragionatrice, ma dal sentimento immediato. Onde la sua forza tempestosa, la sua potenza rivoluzionaria e rinnovatrice.

Ad ogni riforma singola antecede la preoccupazione per il sorgere d'un'umanità nuova, per la creazione d'un uomo vigoroso, semplice, felice, che non dipenda da altre cose e da altri uomini, che sia veramente libero nella purezza naturale della sua natura », « che voglia solo ciò che può e faccia solo ciò che gli piace », che applichi in ogni momento tutte le sue forze all'opera sua. Un simile uomo sentirà innanzitutto in sè stesso l'uomo, non il membro di questa o quella classe sociale.

Per la formazione d'un simile tipo umano è necessaria anzitutto una nuova educazione. L'educazione non deve cercar di modellare il fanciullo e di addestrarlo secondo finalità straniere al fanciullo medesimo, ma deve, specialmente in principio, lasciare che la natura liberamente si svolga e mettersi anzi al suo servizio (laissez faire en tout la nature), deve dappertutto fondarsi sull'intuizione immediata e promuovere l'attività spontanea, deve procedere con sicuro passo dal vicino al lontano, dal semplice al composto e fondare anche l'educazione morale sugli impulsi più semplici. Per questa via essa formerà uomini indipendenti, attivi, felici. Rousseau ha considerevolmente elevato l'educazione in sè e nei suoi fini; essa non si propone solo di trasmettere una cultura preesistente, ma di guidare ad una cultura nuova e migliore; essa diventa il più essenziale strumento

per la formazione d'un'umanità novella ed acquista così una posizione indipendente accanto alle altre sfere della vita.

Ma essa non potrebbe raggiungere questo suo fine se non si compiesse simultaneamente un rinnovamento anche in tutte queste sfere singole per un più vigoroso riferimento al sentimento immediato dell'individuo ed un più stretto ravvicinamento alla natura. Questo intraprende in realtà Rousseau; egli estende a tutta l'esistenza l'opposizione fondamentale e dappertutto accende odio od amore, dappertutto pone l'umanità dinanzi ad un crudo *aut-aut*.

Di un rinnovamento ha bisogno senza dubbio la religione. La sua forma volgare manca di vita interiore. « La fede dei bambini e di molti uomini è questione di geografia. Avranno essi diritto ad un compenso solo perchè sono nati a Roma e non alla Mecca? Quando un bambino dice che crede in Dio, egli non crede tanto in Dio quanto veramente crede a Pietro od a Giacomo, che gli hanno detto esservi qualche cosa che si chiama Dio ». Anche la speculazione filosofica ha qui poco da fare; l'azione essenziale è qui quella del sentimento immediato con la sua voce interiore; esso ci assicura di poche, ma tanto più feconde verità, ci fa apprendere direttamente e sicuramente l'esistenza di Dio, della libertà e dell'immortalità. Questa religione naturale non ha bisogno di dottrina; ad essa possono aderire tutti gli uomini retti. Con essa s'accorda perfettamente il Cristianesimo nella sua semplicità primitiva, quale ci è presentato nella personalità sublime e commovente di Gesù, non nella forma che una cultura degenerata gli ha dato.

Di un mutamento radicale abbisogna anche l'arte. La falsa cultura col suo lusso l'ha resa straniera alla natura, l'ha raffinata, corrotta, resa falsa. La natura dà al vero gusto artistico i modelli, mentre il lusso e il cattivo gusto vanno di conserva. L'arte corrotta dal tempo è cosa di circoli ristretti e va in cerca di un materiale straniero. La commedia cerca i suoi soggetti non nel popolo, ma nella ristretta cerchia delle classi superiori, e la tragedia vuole interessare i parigini per i casi di Pompeo e di Sertorio. Anche nei piaceri e nelle feste non bisogna isolarsi: « i piaceri esclusivi sono la morte del piacere. I veri divertimenti sono quelli che si dividono col popolo ».

Qui cade in acconcio di parlare anche della trasformazione del sentimento della natura per opera di Rousseau. Egli cerca

nella natura meno ristoro e distrazione, che una vera liberazione dalle miserie umane, un'elevazione in sfere più serene. Quindi egli è attratto meno dal misurato e dal grazioso, che dal grandioso e dall'infinito: il sentimento del sublime sconvolge e purifica tutta l'anima. Onde, come novità, il gusto dell'alta montagna. « Là i pensieri acquistano una grandezza ed una sublimità corrispondenti alle cose che ci attorniano. Sembra che nel salire sopra il soggiorno umano si abbandonino anche i sentimenti bassi e terreni, e che, di mano in mano che ci si avvicina alle regioni eteree, anche lo spirito ritenga qualche cosa della loro immutabile purezza ». In generale il sentimento della natura ha in Rousseau un carattere esplicitamente sentimentale; la natura respira dappertutto purezza e pace e nell'uomo passa facilmente, dinanzi alla sua calma silenziosa, un senso di triste dolcezza. Un simile senso della natura, delicato, sognatore, lirico-musicale, mostrano, p. es., le descrizioni del lago di Ginevra. Così sorge qui il tipo d'una concezione romantico-ottimistica della natura, che dominò ed attrasse per lungo tempo gli spiriti.

Meno molle e sentimentale si mostra il pensatore nella politica. Non è che qui manchi ogni accenno romantico: da ricordarsi anzitutto la sua cieca fede nella massa del popolo, la quale vuole sempre il bene, per quanto non sempre lo scorga, — una fede essenziale ed indispensabile alla teoria di Rousseau. Ma l'ulteriore svolgimento mostra piuttosto il logico severo che svolge fino alle loro ultime conseguenze le idee fondamentali del razionalismo. Ora ogni diritto non solo deriva dagli individui, ma deve rimanere in essi: ogni diritto storico deve cedere innanzi ai diritti eterni dell'uomo e diventa ingiustizia quando loro contraddice. Ma per quanto lo stato sociale si fondi sempre ed esclusivamente sugli individui, il formarsi d'una società crea ad essi una condizione speciale. Il concorso delle volontà individuali dà origine ad un io collettivo, ad un corpo collettivo; e poichè ogni membro deve in esso trasferire i suoi diritti, questo corpo sociale acquista una potenza assoluta. Però questo assoggettamento dell'individuo alla comunità ha per condizione indeclinabile la perfetta libertà ed uguaglianza di tutti gli individui nel seno della comunità: solo tutti insieme sono sovrani e non possono trasferire in persone singole questa loro sovranità. Nemmeno può l'uno sostituirsi al-

l'altro: se la nazione è troppo grande per potersi consigliare altrimenti che per mezzo di delegati, il delegato dev'essere non un rappresentante, ma un mandatario del suo elettore, il quale trasmette a lui solo la sua volontà. Il potere esecutivo deve sempre essere dipendente dal legislativo. Questo corrisponde all'inclinazione del pensiero di Rousseau a considerare l'attività dello stato come risiedente sopratutto nell'applicazione della legge e l'azione politica come una subsunzione del caso particolare sotto una regola generale: una concezione che naturalmente viene a restringere di molto l'elemento storico e personale nella vita dello stato. Come fine precipuo dello stato è posto adesso, non come presso gli inglesi la tutela degli individui, ma il benessere della totalità; come da ciò possa procedere una grave, dispotica oppressione sulla libertà individuale, è facile fin d'ora rilevarlo. Ma Rousseau considera il giudizio del popolo, ossia della maggioranza, come un giudizio di Dio, come l'espressione d'una ragione assoluta. In realtà questo radicalismo francese conosce solo una libertà ed uguaglianza nel seno dello stato, ma nessuna libertà di fronte allo stato: l'onnipotenza dello stato in veste democratica riceve qui la sua classica espressione. Un forte ottimismo fa tacere ogni dubbio; l'uomo diventa buono e ragionevole non appena calca il terreno dei nuovi ordinamenti.

In generale è un aspro contrasto fra pessimismo ed ottimismo, ciò che conferisce alle dottrine di Rousseau una demoniaca potenza eccitatrice e rivoluzionaria. Il male si trova dalla parte della società preesistente, il bene da quella dell'individuo; la natura ci ha destinati al bene ed alla felicità, i cattivi ordinamenti sono l'ostacolo che ci impedisce di giungervi. La conseguenza e il precetto che ne discende sono evidenti: l'ostacolo deve cadere, deve cadere del tutto. È questa espressione recisa del contrasto fra la miseria del tempo e la bontà della natura umana, che ha fatto di Rousseau l'alfiere della rivoluzione.

La critica non è, riguardo a Rousseau, molto difficile. Basta seguire i problemi fino al concetto della natura, per mostrare ciò che vi è d'imperfetto e di nebuloso nell'opera sua; per mostrare quanto leggermente il filosofo s'appropri dal razionalismo la tesi della bontà naturale dell'uomo e come l'aspirazione sua innegabile verso le profondità dello spirito e l'indi-

pendenza interiore, anzichè condurlo ad un risultato preciso, s'arresti in un fluttuare tumultuoso ed incerto ed in luogo d'un contenuto spirituale offra spesso niente altro che un'agitazione subbiettiva. Tutto ciò non toglie a Rousseau la sua grandezza; già la sua profonda influenza sui migliori del suo tempo mostra che egli non è uomo da giudicarsi così leggermente. L'azione sua in pro d'un rinnovamento della vita è stata immensa; la sua aspirazione verso un'umanità nuova è, nella sua radice più profonda, di carattere eminentemente morale: e per quanto le sue soluzioni siano insufficienti, i suoi problemi conservano tutto il loro valore e non cessa di essere meravigliosa l'energia con cui egli seppe imporli all'umanità. Molte idee del razionalismo sono state per la prima volta da lui spogliate del loro involucro scolastico e convertite in patrimonio comune; nuove vie sono anche state da lui aperte al pensiero. Con lui comincia la filosofia del sentimento immediato, con lui comincia anche la lotta fra individuo e società: per questo egli sta a cavaliere di due epoche.

L'emancipazione dall'intellettualismo razionalistico e l'indirizzo sentimentale commossero anche la vita tedesca e vi suscitarono un vasto movimento. Con tumultuoso ardore la giovane generazione aspira dalla soggezione della vita sociale alla perfetta libertà dell'individuo, dall'angustia delle norme tradizionali alla freschezza dell'impressione immediata ed al libero svolgimento di tutte le forze, dalla complicazione artificiosa dell'esistenza usuale alla verità e semplicità della natura, dalla circospetta riflessione alla pronta intuizione ed alla creazione audace, dall'adesione ad autorità riconosciute alla perfetta originalità e produttività. L'individuo proclama il suo trionfo, ciascuno vuole elevarsi sopra la media comune. Il concetto del «genio» viene fatto oggetto di ricerche e discussioni premurose: chi non è classificato tra i genii, viene aggregato ai «filistei». Lavater (secondo una comunicazione di G. v. Humboldt) chiama filisteo colui «nella cui produzione si trovano bensì giustezza d'idee, correttezza di lingua, eleganza di esposizione, ma non vera genialità». Ma quest'emancipazione si foggia altrimenti che in Francia: essa non scalza le fondamenta dello stato, della società e della religione, ed ha un carattere più letterario e privato: essa esige la massima libertà d'espres-

sione per il sentimento individuale, rigetta ogni pedanteria ed ogni coercizione sociale; ma le questioni politiche e sociali non l'interessano e se si occupa della religione, ciò avviene, non per sottoporne le dottrine ad una critica radicale, ma per sottrarle all'intelletto e rinviarle al sentimento. Questo movimento rimase un puro movimento di opposizione e non giunse perciò all'autonomia interiore, all'equilibrio creatore: esso non ci ha lasciato nessuna nuova concezione del mondo e della vita. Ma esso servì a spazzare gli ostacoli ed a preparare la via ai grandi che vennero appresso: senza quest'età di agitazione tumultuosa, l'idealismo tedesco con le sue creazioni grandiose non sarebbe stato possibile.

In Herder abbiamo una forma più ordinata e composta di questo movimento e nel tempo stesso una transizione al fiorire dell'età classica. Anche in lui troviamo una decisa avversione contro il razionalismo, una intensa aspirazione verso l'intuizione viva, verso la vita originaria, verso il sentimento immediato. Ma egli dà al movimento un substrato sicuro ed un più vasto contenuto, in quanto penetra al di là del sentimento, alla natura umana nella sua totalità, ed abbozza, nell'armonia di tutte le forze, un ideale umano universale, in quanto inoltre inserisce la vita individuale in una vasta connessione storica e sociale. Nello stesso tempo l'aspirazione sua ardente verso la vita in tutta la sua pienezza lo conduce a mettere vigorosamente in rilievo le condizioni ed i concomitanti naturali della nostra esistenza, a scoprire molteplici affinità e rapporti fra lo spirito e la natura, a collegare l'individuo col suo popolo ed a riconoscere nel popolo un'individualità caratteristica. La realtà si presenta come in un movimento continuo ed ogni progresso come una formazione per virtù interiore; la concezione dei romantici e della scuola storica è qui preparata nelle sue linee essenziali. Tutto questo viene più abbozzato che eseguito in disteso; ma la mirabile versatilità e potenza assimilatrice dell'autore e sopratutto la sua vigorosa facoltà sintetica sono state fonte copiosa di eccitamenti e di suggestioni feconde. Perciò Herder è un anello indispensabile nella catena dell'evoluzione spirituale tedesca.

2. — L'idealismo tedesco.

a) Kant.

α) *Caratteri generali.*

Con Kant arriviamo di nuovo ad un grande pensatore, anzi ad uno fra i più grandi. L'accesso al suo pensiero è particolarmente difficile, più difficile che presso qualunque altro filosofo. E ciò non tanto per la prolissità pesante dell'esposizione — a questo, specialmente noi tedeschi, siamo abituati — quanto per ciò che la sua filosofia contraddice crudelmente alla concezione volgare, perchè essa esige un rivolgimento totale del pensiero e della vita senza formulare chiaramente la concezione nuova che introduce. Ma Kant non avrebbe così profondamente influito sull'evoluzione spirituale, non avrebbe agito così intensamente sull'uomo come uomo, se dall'opera sua non parlassero verità semplici, aperte, per qualche lato, a tutti. A queste verità noi penetreremo nel modo più facile e pronto se ci renderemo presenti le necessità interiori dell'essere suo, il cui svolgimento costituisce una specie di esigenza dell'autoconservazione spirituale. Perchè ciò, che in un grande uomo anima la vita e l'opera sua, si riduce essenzialmente a questo: una convinzione fondamentale, una fede di tutto l'essere esige con violenza irresistibile qualche cosa che l'ambiente, che la concezione tradizionale o la rappresentazione volgare non concede, anzi aspramente contrasta: di qui sorge un'aspra lotta e la personalità superiore giunge alla vittoria solo col creare un nuovo mondo corrispondente alle esigenze del suo essere proprio. Considerare questa lotta e la vittoria finale è uno spettacolo meraviglioso: in nessun luogo meglio che qui si mostra con irresistibile evidenza che l'uomo è qualche cosa di più che un prodotto dell'ambiente, che un precipitato dell'atmosfera sociale.

La natura spirituale di Kant portava in sè due esigenze essenziali, che da principio sembrano soltanto sovrapposte, ma che in ultimo finirono per collegarsi strettissimamente: egli aspira ad una nuova forma di conoscenza e ad una nuova forma di morale. Ciò che fino allora era dato come conoscenza, sembra a lui mancare assolutamente di un sicuro fondamento ed oscilla perpetuamente, secondo l'opinione sua, fra un'estimazione esagerata della facoltà umana ed un dubbio demolitore: ma anche

la morale manca, nella sua forma ordinaria, così d'un fondamento sicuro come d'un contenuto genuino. Ora Kant è incrollabilmente persuaso della possibilità d'un vero conoscere e d'una vera morale: l'essenziale è di trovare una via che conduca ad esplicare pienamente e trasformare in un possesso sicuro questa fede che penetra tutto l'essere suo e ne anima tutta l'opera. Tale è il còmpito a cui Kant dedicò tutta la vita sua e rivolse un'attività infaticabile. E questo costituisce il più alto trionfo di tutte le sue fatiche, che una rivoluzione radicale nel punto di vista gli permise di riunire in una soluzione sola i due problemi, che nella sua nuova concezione il vero sapere e la vera morale non solo non si turbano più, ma anzi si completano e si sostengono a vicenda. Ma ciò è possibile solo in quanto nuovi criterii e nuovi valori sorgono sull'orizzonte: un mondo cade in rovina ed un nuovo mondo si leva con vittorioso splendore.

β) *La critica della conoscenza e la rovina della concezione antica.*

Ogni conoscere mira alla verità: ma se all'uomo la verità sia accessibile, questo è diventato per noi sempre più incerto. Alla rappresentazione ingenua e con essa al pensiero antico la verità pareva essere una concordanza della nostra percezione con una realtà esteriore; ed una tale concordanza doveva parer possibilissima fino a che non si era ancor aperto alcun abisso tra la natura e lo spirito, fino a che il mondo era pensato come interiormente animato e l'anima come di natura affine alle cose. Ma il pensiero moderno tolse questo contatto immediato separando l'anima dalla natura ed anzi opponendola crudamente ad essa: così l'antico concetto della verità diventava insostenibile. Questo non sfuggì già ai filosofi del razionalismo; ma Kant pel primo mostra con perfetta chiarezza e persuasiva evidenza che voler conoscere una cosa da noi indipendente, così come essa è, è una pretesa assurda. Perchè nel parteciparsi a noi le cose debbono inevitabilmente modificarsi. Ed anche dato che la nostra immagine potesse corrispondere all'oggetto, come potremmo noi essere certi di tale concordanza, poichè non possiamo uscire da noi e metterci di fronte ad esse come da un terzo punto di vista? Come potrebbero inoltre per questa via

aversi i caratteri di universalità e necessità, senza i quali non si dà vera conoscenza? Noi dovremmo pertanto rinunziare a questa, se i nostri concetti dovessero modellarsi sulle cose esteriori.

Ma vi è un'altra possibilità, una possibilità, il cui svolgimento rigoroso, perfetto, conseguente in tutti i particolari, costituisce appunto l'opera ed il merito principale di Kant. Non sarebbe possibile che non i nostri concetti sulle cose, ma le cose si modellassero sui nostri concetti, che noi conoscessimo le cose solo come ed in quanto esse trapassano nelle nostre forme subbiettive dell'intuizione e del pensiero, che quindi noi stessi dessimo forma alle cose secondo le necessità della nostra organizzazione? Questa è la famosa rivoluzione compiuta da Kant, che egli stesso paragona alla riforma da Copernico introdotta nel sistema tolemaico: qui come là il punto di vista è trasportato dalle cose nell'osservatore. Una simile verità emanante dal soggetto può certo valere solo per il soggetto e non al di là della sfera umana: noi non possiamo trascendere il regno delle nostre rappresentazioni, il regno dei fenomeni; la verità esiste per noi solo in quanto ci limitiamo alla nostra propria sfera e rinunciamo a farla valere anche al di là di essa. Solo allora potrebbe un prodotto del nostro spirito aver valore di assoluta verità, quando il nostro conoscere fosse un conoscere creatore, quando il suo movimento producesse nell'atto stesso una realtà. Ma ciò non è possibile, perchè il pensiero umano ha sempre bisogno di un'eccitazione straniera per produrre una conoscenza: esso rimane quindi strettamente legato all'esperienza e cade nel vuoto non appena la sorpassa e vuole stabilire una verità propria indipendente dalla stessa. In altre parole: le forme della conoscenza sono date da noi, la materia deve esserci data dall'esterno. Noi non possiamo nel conoscere fare senza della materia, ma la forma che noi le diamo dipende da noi; noi non troviamo come cosa fatta e finita un ordine cosmico, un'esperienza ben connessa, ma la costituiamo noi col nostro pensiero: siamo noi che introduciamo nel dato quell'ordine e quella regolarità dei fenomeni che diciamo natura, e non ve la troveremmo se non ve l'avessimo prima introdotta noi stessi. Onde il detto superbo: «l'intelletto non attinge dalla natura le sue leggi, ma anzi glie le impone».

Fin qui però abbiamo soltanto una pura affermazione che ha bisogno di essere provata. E questa prova Kant la reca in tutta la sua «Critica della ragion pura», dove mostra, punto per punto, come tutto ciò che serve a collegare la molteplicità delle impressioni, a costituire quel tutto ben connesso che diciamo realtà, non ci viene offerto dalle cose, ma viene aggiunto da noi, che esso non deriva dall'esterno, ma dall'interno. Questa dimostrazione sconvolge completamente l'immagine tradizionale della realtà. Poichè, pel fatto che il risultato delle operazioni dello spirito era stato attribuito, come proprietà, alle cose, che il mondo del soggetto era stato convertito in un regno di entità obbiettive contrapposte al soggetto, una confusione indicibile si era introdotta nella conoscenza, era sorta un'immagine illusoria della realtà. Con la rovina di questa illusione una rivoluzione radicale ha luogo nell'ordine della realtà e in quello dei valori: l'una trasformazione si completa e si rafforza con l'altra; la riforma comincia con un andamento pedantesco, talora faticoso, e procede passo passo con minuziosa accuratezza, ma si volge infine a tutto l'uomo e lo appella ad un nuovo pensiero e ad una nuova vita.

Lo spazio ed il tempo erano prima considerati come ordinamenti delle cose superiori a noi: ora una più minuta indagine sulla loro natura ed origine ci fa vedere che essi sono introdotti dall'uomo, che essi sono soltanto forme dell'intuizione, secondo cui l'anima nostra ordina le impressioni: noi non riceviamo queste forme da un mondo esteriore a noi, ma costruiamo in esse un mondo nostro, valevole soltanto per noi. Il valore universale e necessario dei principii matematici nella geometria e nell'aritmetica, che non potrebbe venir dall'esterno, conferma con particolare forza e chiarezza questa teoria. Così cade l'apparente realtà, solida e tangibile, del mondo esterno, la nostra esistenza sembra aver perduto ogni base sicura.

Da questa rovina Kant credette lungo tempo di poter salvarsi nel regno del pensiero, considerando questo come una facoltà che ci fa penetrare in un regno di verità obbiettive: ma più tardi la subbiettività si estese anche a questo campo, si dimostrò che noi anche qui con tutti i nostri sforzi non possiamo mai in realtà trascendere la nostra propria sfera, che, dal piccolo al grande, il nostro pensiero costruisce ciò che al pensiero ingenuo appare come da lui indipendente ed inerente alle cose: «ogni

esperienza ed ogni possibilità di esperienza implica l'uso dell'intelletto e la prima operazione sua non sta nel rendere chiara la rappresentazione d'un oggetto, ma nel rendere in genere possibile la rappresentazione d'un oggetto ». L'intelletto nostro produce i concetti delle cose per dare consistenza ed unità alle impressioni per sè isolate e disgiunte: e tutte le relazioni in genere dei fenomeni tra loro non sono leggi delle cose da esse partecipate a noi, ma sono opera nostra. In particolare non è il collegamento causale, come già vide Hume, un legame obbiettivo delle cose, ma nemmeno è, come egli pensò, un prodotto dell'associazione e dell'abitudine: bensì è una legge fondamentale del nostro spirito, che senza di essa non potrebbe in alcun modo collegare i fenomeni in un ordine fermo ed obbiettivo. Questa dimostrazione, condotta con severità meticolosa, che solo per virtù del pensiero le sensazioni disperse ed informi si ordinano in un'esperienza, che la realtà non ci viene attraverso i sensi, ma è prodotta per virtù del pensiero, è la confutazione più radicale di ogni materialismo, il quale creda di trovare all'esterno gli elementi ed i loro rapporti: con la sua recisa distinzione fra evidenza sensibile e solidità logica, Kant ha definitivamente classificato il materialismo tra le concezioni volgari del pensiero ingenuo.

Noi siamo finora rimasti nel regno dell'esperienza. Ma per quanto ogni conoscere umano sia ad essa collegato, essa non ne costituisce tuttavia il limite ultimo. Una facoltà innata della nostra ragione ci sospinge irresistibilmente a metterci di fronte all'esperienza, ad abbracciarla nella sua totalità, a ricercarne il fondamento ultimo: noi non possiamo fare a meno di tentare di completare il contenuto condizionato dell'esperienza con alcunchè d'incondizionato. Questo tentativo rivela certamente una grandezza incomparabile nell'essere nostro: ma essa ci avvolge in difficoltà inestricabili, perchè noi non siamo pari al còmpito da cui pure non possiamo desistere. Non ci è assolutamente possibile di giungere ad un terreno fermo al di là dell'esperienza, dal quale poi rifare il cammino per giungere all'esperienza. Noi siamo così sempre di nuovo rinviati all'esperienza, oltre alla quale pure ci spinge un irresistibile impulso, e dobbiamo così in fine riconoscere che il tendere nostro alle conclusioni ultime non ci trasporta al di là della nostra ragione, e che noi avevamo torto di scambiare la necessità soggettiva di

certi collegamenti dei nostri concetti per una necessità obbiettiva nella determinazione delle cose in sè.

Questa convinzione riesce ad un turbamento profondo di tutta la nostra vita, perchè questa tendenza verso un'unità complessiva ed una conclusione ultima si riferisce alle questioni più importanti per l'uomo: i problemi dell'anima, dell'universo, di Dio. Noi non possiamo abbracciare la totalità della nostra vita spirituale senza ricondurre tutta la molteplicità del suo divenire ad un punto centrale dominante: da questa unità soleva la psicologia razionale svolgere un preteso sapere circa l'essenza dell'anima, la sua semplicità, indistruttibilità, ecc. In realtà l'unità a noi data non va al di là della nostra attività intellettiva e non trascende il regno dell'esperienza; insolubile rimarrà quindi sempre la questione circa l'essenza dell'anima, insolubile la questione, se un'unità personale indistruttibile sopravviva alla morte. Noi colleghiamo inoltre la molteplicità dei fenomeni in un tutto, in un universo, e cerchiamo di illuminare il nostro intelletto circa la costituzione, le energie fondamentali, l'organizzazione, ecc., di questo tutto. Ma noi cadiamo allora in contraddizioni insolubili: ad ogni affermazione tentata si contrappone subito con pari forza una negazione corrispondente: e ciascuna di esse è forte abbastanza per confutare la tesi avversa, ma troppo debole per resistere nella sua posizione. Se pensiamo, p. es., il mondo come limitato nel tempo e nello spazio, l'immagine riesce troppo piccola; se lo pensiamo come illimitato, l'immagine è troppo grande: ed all'una ed all'altra tesi lo spirito egualmente ripugna. Ora poichè non v'è una terza tesi intermedia, vediamo da ciò chiaramente che nell'idea dell'universo noi non abbiamo una realtà esteriore obbiettiva, ma soltanto una sintesi subbiettiva, nella quale vengono ad incontrarsi esigenze contrarie che non concedono una conclusione definitiva. Anche nell'ultimo problema di questo genere, nell'idea di Dio, accade la stessa cosa: senza assumere un fondamento ultimo ed autonomo di ogni realtà, il conoscere nostro non giunge a riposarsi in un'unità definitiva: ma noi possiamo ritenere tale essere come obbiettivamente dimostrato solo quando inavvertitamente convertiamo tendenze innate della nostra ragione in necessità obbiettive ed esteriori, quando con un salto temerario passiamo dal subbiettivo all'obbiettivo, dal concetto all'essere esteriore ed indipendente. La conclusione di

quanto precede è questa: che noi non possiamo trascendere il nostro pensiero e quindi non possiamo arrivare ad una conoscenza dell'essenza delle cose, dei fondamenti ultimi della realtà. Ciò che a noi pareva la partecipazione di una realtà superiore, è invece il travestimento nostro d'una realtà in sè imperscrutabile: la trasformazione sua in una verità obbiettiva è impossibile.

L'impressione prima di questo trasferimento dall'obbiettivo nel subbiettivo è grave e sconfortante. Ciò che rende le verità importanti e preziose per noi è la persuasione che esse siano da noi indipendenti e valgano come qualche cosa che è di fronte a noi: ora noi siamo esclusi per sempre da ogni verità in questo antico senso. Perchè nessun progresso della conoscenza potrà mai operare una modificazione in questo punto decisivo: estendiamo pure quanto si vuole la sfera del soggetto, noi non potremo superarla mai.

Certo questo rivolgimento non è senza profitto. Il soggetto non può foggiare ed accentrare in sè un mondo, non può aspirare a stabilire al di là dell'esperienza i fondamenti ultimi della realtà, senza acquistare con questo una considerevole ampiezza ed un'insolita grandezza. La rigorosa distinzione della forma dalla materia e la sua attribuzione esclusiva all'anima ci fanno scoprire in questa una complicazione di struttura molto maggiore di ciò che prima si credesse; anche le operazioni apparentemente più semplici rivelano ora un intreccio ricco e delicato, un'indagine acuta ci permette di vedere un sistema complicato dove prima non si vedeva che un semplice punto. Quante cose, p. es., non ci ha insegnato a vedere Kant nel semplice processo dell'intuizione! Nel medesimo tempo il trasferimento delle attività singole sul terreno proprio dell'anima costringe a mettere meglio in rilievo i caratteri particolari e distintivi di ciascuna di esse, a delimitarle rigorosamente le une di fronte alle altre. Kant appare particolarmente grande in questa determinazione analitica delle differenze ed opposizioni qualitative, differente in ciò profondamente da Leibniz, il quale aspirava a risolvere ogni molteplicità in una gradazione continua quantitativa. Così si distinguono nel sistema kantiano più recisamente che mai senso ed intelletto, intelletto e ragione, ragion teorica e ragion pratica, bene e bello, diritto e morale: tutta questa precisione di classificazioni, dalle massime alle minime, rende il quadro della realtà più ricco, esatto ed animato.

Ma Kant è maestro non solo nel distinguere, bensì anche nel collegare e dominare il distinto da un'unità superiore. L'aver fatto centro della realtà il soggetto rende quest'unificazione incomparabilmente più facile. Perchè quando ciò, che prima era ritenuto una comunicazione delle cose provenienti dall'esterno, è diventato invece una creazione interiore, riesce facile passare in rassegna tutte le possibilità, giungere ad enumerazioni complete, stabilire sistemi e classificazioni. Così sorgono alla fine grandi complessi sistematici — p. es., la totalità dell'esperienza — dove ogni attività singola ha il suo cómpito preciso ed il suo posto determinato: senza la sua partenza del soggetto, il sistema kantiano non sarebbe diventato la più grande sistemazione architettonica che la storia conosca; in esso tutta la realtà si converte in un sistema bene concatenato ed articolato, da esso sopratutto ha attinto l'idea di sistema tutta la sua forza.

Tale potenziamento dell'attività subbiettiva trasforma anche l'idea del soggetto e ne fa una specie di sistema ben connesso, di tessuto spirituale; parlando del soggetto, Kant fa pensare meno all'individuo che ad una struttura spirituale comune a tutti gli uomini; l'immagine del mondo che egli traccia, partendo dal soggetto, non è l'opera del singolo individuo, ma dell'intiera umanità. Così è caratteristico per il complesso dell'opera sua che non si chiede come l'uomo singolo giunga a certe creazioni, p. es., la scienza, la morale, ecc., bensì come la scienza, la morale, ecc., siano possibili nella vita dello spirito, quali forze e quali connessioni esse esigono e rivelano. Se anche perciò Kant chiude al conoscere il mondo delle cose, ei gli addita un altro cómpito nella ricerca del come lo spirito umano viene a costruire a sè il proprio mondo: così da un conoscere del mondo, da una ricerca dell'essenza delle cose esso diventa un'autoconoscenza dello spirito, una ricerca delle attività spirituali per cui si costituisce l'esperienza.

Così la teoria della conoscenza di Kant molto ci ha tolto, ma molto ci ha anche dato. Tuttavia essa confina pur sempre l'uomo nella sua ristretta cerchia e non conosce altra verità che una verità puramente umana: ora questa non è ciò che noi cerchiamo col nome di verità ed a cui non possiamo rinunciare. Kant sarebbe quindi da classificarsi tra gli spiriti prevalentemente negativi, se il suo sistema si concludesse con questa critica della conoscenza. Ma ciò non è, che anzi nella totalità

dell'opera sua essa si presenta solo come una introduzione preliminare a quella parte che contiene le sue convinzioni ultime e che costituisce il campo della ragione pratica.

γ) *Il mondo morale.*

La partenza dal soggetto, che è il carattere fondamentale di tutta la filosofia di Kant, assume nel campo dell'agire un tutt'altro aspetto che in quello del conoscere. Poichè l'essere in questo l'attività del soggetto condizionata dal concorso d'un mondo in sè impenetrabile ed a questo rivolta, non esclude che nell'altro campo quello possa esplicare un'azione tutta sua e riesca infine a produrre dal suo proprio seno un mondo: il che certo sarebbe possibile solo quando egli si liberasse da tutto ciò che è straniero e trovasse il suo còmpito precipuo puramente in sè stesso. Con questo è *a priori* deciso che in nessun modo il tendere verso la felicità può dare origine ad una tale azione e ad una tal vita: chè per esso l'uomo viene rinviato ed assoggettato alle cose esterne: che cosa sia ciò che conduce alla felicità, solo l'esperienza può dirlo. Per diventare indipendente, « autonomo », l'agire deve fare astrazione da tutti i fini subbiettivi e trovare il suo principio direttivo esclusivamente nella forma sua propria.

La questione è ora di vedere se la sfera della vita umana ci offra la possibilità d'un tale agire autonomo: ad essa Kant risponde con sicurezza affermativamente. E ciò pel fatto dell'esistenza d'una legge morale in noi, d'una obbligazione incondizionata, e dell'idea del dovere. Alla morale è essenziale che essa esiga da noi certe azioni e sentimenti solo per sè stessi, senza alcun riguardo alle conseguenze che ne vengano a noi; la legge morale parla a noi non sotto certe condizioni, ma incondizionatamente, come un « imperativo categorico », e l'adempimento di questa legge non crea un merito, ma è l'adempimento d'un semplice debito. Ora qui si pone un problema importante, la cui soluzione ci introduce in un nuovo mondo. Donde ci viene questa legge, che parla a noi con così sicuro imperio? Essa non potrebbe muovere la nostra volontà ed esigere la nostra obbedienza come dovere, se fosse un comando proveniente dall'esterno. Poichè tutto ciò che viene dall'esterno fosse pure un comando di Dio, dovrebbe in qualche modo imporsi ed affermarsi per mezzo di conseguenze esteriori all'azione,

dovrebbe eccitare all'azione od omissione per via di premii e di pene: ma appunto questo distruggerebbe il carattere morale dell'azione, poichè come tale può considerarsi soltanto ciò che è desiderato per sè stesso. Quindi la legge non può venirci d'altronde che dal nostro stesso interno: è l'essere razionale medesimo, che è in noi, il quale ci parla nella legge, è il nostro stesso volere che fa del precetto un dovere. Ma questo ci apre una concezione affatto nuova dell'anima, la quale acquista in sè nuove profondità ed una specie di gradazione interiore: nel suo seno viene alla luce una natura «intelligibile», il cui contenuto si impone all'uomo empirico come un'esigenza, ma come un'esigenza del suo essere medesimo, come una realizzazione di questo suo essere. Così si apre nell'interno dell'uomo un vasto abisso ed egli ci appare ad un tempo come piccolo e come grande: piccolo è dinanzi alla legge, alle cui rigorose esigenze la sua condotta rimane sempre di gran lunga inferiore, grande, incomparabilmente grande è invece come soggetto della legge, nella quale ei riconosce il suo intimo essere e volere e per la quale egli stesso si erige a legislatore, a fondatore di un ordine superiore. In tale contesto d'idee si spiega il suo ben noto passo: «Due cose riempiono lo spirito con sempre nuova meraviglia e reverenza, quanto più a lungo ed intensamente la riflessione si arresta su di essi, il cielo stellato sopra di me, e la legge morale in me. Per entrambi io non ho bisogno di cercarli o congetturarli, come avvolti in oscurità o posti in regioni trascendenti fuori del campo della mia visione: io li vedo innanzi a me e li collego immediatamente con la coscienza della mia esistenza. — La seconda procede dal mio io invisibile, dalla mia personalità, e mi rappresenta come facente parte d'un mondo che è veramente infinito, ma che si disvela in parte al solo intelletto».

Una tale altezza appartiene veramente alla legge morale solo a condizione che essa conservi rigorosamente la sua indipendenza, non accolga in sè alcun elemento straniero. Dev'essere la pura forma della legge, l'universalità della massima, che dirige la condotta: bisogna agire in modo che la massima del nostro agire possa in ogni tempo essere il principio d'una legislazione universale e che i nostri motivi, elevati a leggi generali, non vengano mai in contraddizione con sè stessi. Noi dobbiamo agire per puro rispetto della legge, come soggetti e

strumenti della legge, ma d'una legge data a noi da noi stessi. È perfettamente conseguente a sè Kant quando non vuole che l'agire morale dell'uomo confluisca in alcun modo con le sue tendenze naturali, quando anzi fa dell'azione contrastante con l'inclinazione naturale il vero regno d'una disposizione morale: questo non vuol dire condannare come illegittima ogni inclinazione, ma vuol dire elevare sopra di esse il campo morale come qualche cosa di essenzialmente superiore. Appunto questa rigorosa concezione del còmpito della vita ci permette di farci il più alto concetto dell'uomo, come essere autonomo. L'autonomia è il fondamento della dignità della natura umana e di ogni natura razionale. Per essa, non per il puro intelletto, l'uomo è qualche cosa di essenzialmente altro dall'animale: « ciò che lo eleva sopra l'animale non è il fatto che egli possiede la ragione, quando questa debba servirgli solo a compiere ciò che nell'animale compie l'istinto ». Nel tempo stesso si chiariscono e si precisano concetti, che non erano nuovi certamente, ma che mancavano ancora di un rigoroso fondamento speculativo, concetti come quelli di personalità e di carattere. Alla personalità non basta la semplice attività pensante, ma deve aggiungersi la capacità di responsabilità morale: questa implica l'indipendenza da ogni puro meccanismo naturale. Il carattere poi non è nè una pura disposizione naturale, nè una direzione costante dell'agire acquisita per abitudine, ma è « l'assoluta unità del principio interiore della condotta in genere ». Coll'approfondire concetti di uso così universale, Kant ha intensamente agito sulla vita generale, come lo rivela ogni confronto con l'età a lui anteriore.

Il punto essenziale e decisivo in tutta questa dottrina è l'idea della libertà, ossia della facoltà del valore razionale di determinarsi da sè, di iniziare da sè un nuovo stato: essa è la presupposizione della morale: quanto è certo che vi è una morale, altrettanto è certo che vi è una libertà, noi dobbiamo potere, se abbiamo il dovere: « Tu devi, dunque tu puoi ». Questa idea della libertà contraddiceva alla concatenazione continua e ferrea del divenire, fino a che questa valeva come una legge insita nelle cose. Ma la critica della ragione ha mostrato che essa è soltanto l'opera del nostro spirito, la quale ha valore soltanto pel mondo dei fenomeni e lascia libero spazio ad un altro ordine delle cose, quando ragioni stringenti lo esigano. Ora

queste ragioni ci dà la morale: la libertà diventa così come il punto d'Archimede, « a cui la ragione può applicare una leva ». Nel fatto della libertà ci si disvela un nuovo regno contrapposto alla semplice natura, la morale ci appare non più come una pura azione avente luogo nella realtà immediata, ma come la costituzione di un nuovo mondo, che ha il suo valore intieramente in sè stesso, che non attende la sua conferma dall'esperienza che, anzi, non teme di trovarsi in diretta contraddizione con essa. Poichè « in riguardo alla natura, l'esperienza assicura il criterio ed è la sorgente sicura della verità; in riguardo alla legge morale, l'esperienza è madre d'illusione ed è in alto grado condannabile voler ricevere la legge o le limitazioni alla legge, che ci prescrive che cosa dobbiamo fare, da ciò che ordinariamente si fa ». La morale deve così seguire la propria via senza curarsi del mondo esteriore, senza curarsi delle agitazioni umane, nella ferma convinzione che solo il suo mondo contiene beni veraci e conferisce alla vita un valore. « Non si può pensare assolutamente nulla nel mondo, anzi in genere anche fuori di esso, che possa venir riguardato come incondizionatamente buono, fuorchè la buona volontà ». « Ogni bene, che non è attinto dalla buona volontà morale, non è che apparenza e brillante miseria ». « Quando la giustizia si eclissa, la vita degli uomini sulla terra non ha più alcun valore ». Di qui una superba indipendenza dell'azione morale dal mondo, un sicuro riposo della volontà morale in sè stessa, una perfetta indifferenza al successo esteriore.

Questo apprezzamento del mondo morale si fonda sulla convinzione, che in esso il nucleo del divenire sia qualche cosa di universale, di assolutamente valido, non un puro evento personale. Poichè la libertà, onde il detto mondo procede, non è una proprietà particolare dell'uomo come individuo, ma appartiene all'essenza della ragione e perciò ci disserra una verità comune a tutti gli esseri, una verità assoluta. Così in noi si disegna da questo punto di vista, benchè in modo assai vago, un presentimento della realtà soprasensibile, una visione dell'essenza più profonda del reale. Kant trova qui una risposta attendibile circa il senso ultimo del mondo: questo non può essere altro che un senso morale; qui si vede chiaramente che la parte negativa del suo sistema viene a confluire in una parte positiva e ad essa si subordina.

Ma anche in questo ardito volo Kant conserva quella cautela e riserva critica, che caratterizzano il suo pensiero. Qualunque sistema d'idee si svolga nel nuovo campo, esso rimane sempre radicalmente distinto da ogni pura teoria, si fonda su d'una semplice convinzione personale, in quanto presuppone il riconoscimento pieno della legge morale; esso è quindi cosa non tanto del sapere, quanto della fede — s'intende d'una fede razionale ben distinta da ogni fede ecclesiastica e storica.

Come dell'idea della libertà, il presupposto fondamentale della morale, così è anche delle altre due idee, l'immortalità dell'anima e l'esistenza di Dio, che secondo Kant derivano necessariamente dalla morale. La legge morale esige una stretta osservanza, una santità perfetta della condotta, che è un ideale perfettamente irrealizzabile dall'individuo nella cerchia dell'esistenza terrena; quindi, poichè non si può pensare che noi dobbiamo tendere con tutte le forze verso l'irrealizzabile, il nostro agire ha bisogno della convinzione, che noi continueremo ad esistere anche al di là di questa brevissima vita nell'eternità. — L'ordine naturale delle cose disgiunge spesso la virtù e la felicità, nega la felicità a chi ne è degno. Ma non vi sarebbe ragione di lavorare con tutte le forze all'avvento del bene, se questo dovesse soccombere: quindi l'idea del bene implica necessariamente l'esigenza d'un ordine morale superiore alla natura e così d'un essere morale onnipotente: Dio. — Queste deduzioni non sono certo all'altezza del resto dell'opera kantiana ed esprimono in modo molto imperfetto le sue convinzioni profonde: in nessun punto meglio che qui si avverte quanta superficialità razionalistica si sia ancora insinuata nel pensiero kantiano.

La morale, che dal tutto si svolge, è una morale virile ed energica, anzi rigorosa ed aspra. Come essa decisamente respinge ogni contatto col sentimento e crede di essere pura solo quando l'agire è determinato dalla pura ragione, così anche le virtù, che Kant sovra tutte ricorda come doveri, hanno un carattere rigoristico: esse sono la veracità e la giustizia, quella specialmente per noi, questa per gli altri. Noi dobbiamo essere sinceri in primo luogo verso di noi, non verso gli altri: l'essenziale è d'agire sempre con perfetta sincerità verso di noi, per propria convinzione e decisione, non in base a malsicure opinioni e ad autorità estranee. Certo anche l'uomo più

coscienzioso non è garantito contro l'errore: ma questo non infirma il valore morale dell'azione. « Può essere che vero non sia tutto ciò che un uomo tiene per vero (perchè egli può errare): ma in tutto ciò che egli dice, deve essere veritiero ». — I rapporti reciproci degli uomini devono invece regolarsi secondo l'idea della giustizia. Ogni uomo ha, come membro del regno della ragione, un'autonomia inalienabile e la dignità di un essere che è moralmente fine a sè stesso: perciò dobbiamo rispettarci a vicenda e non mai trattare gli altri come semplici mezzi. Di qui deriva un ordinamento particolare dei rapporti politici e sociali, a cui non è straniera l'influenza dell'ideale inglese d'una libera società civile. Ma esso s'innalza sopra di questo, in quanto l'idea della superiorità della ragione morale, che nella teoria inglese rimane come celata nello sfondo, si esplica qui con perfetta chiarezza; secondariamente in quanto la società ha qui il suo fine supremo non nel benessere, ma nella giustizia. Kant ha esteso anche ai rapporti internazionali l'esigenza d'un ordine giusto ed ha opposto allo stato di continua guerra l'ideale d'una pace perpetua: e ciò non in vista dei danni materiali, delle perdite e delle desolazioni della guerra, non per un sentimentale senso d'umanità, ma perchè gli sembrava cosa orribile ed intollerabile che esseri razionali fondassero la loro convivenza, anzichè sulla giustizia e sulla ragione, sulla violenza e sulla frode.

Per quanto queste conclusioni particolari siano in sè irte di problemi, esse mettono abbastanza bene in luce l'altezza e la dignità di questa morale: Goethe stesso attribuisce a Kant il « merito immortale di averci liberati da quella mollezza sentimentale in cui eravamo caduti ». A questa maggiore serietà corrisponde anche una maggior severità nel giudizio sullo stato morale dell'uomo. Il razionalismo era inclinato a vedere nel male una pura debolezza della nostra natura sensibile, la quale avrebbe ceduto dinanzi al progresso della ragione. Kant invece trova il male nella volontà medesima e vede in esso non un semplice resistere passivo, ma un'opposizione diretta: esso non è un qualche cosa di esteriormente inerente, ma è un male « radicale ». Però tale posizione recisa del problema non fa di Kant un seguace del domma della caduta e del peccato originale « questo sconvenientissimo fra i simboli ». Sempre rimane viva nell'uomo anche la disposizione al bene: basta fare vigo-

rosamente appello ad essa contro il nemico. Invece di sperare ed aspettare un salvamento miracoloso, è meglio svolgere in tutta la sua forza la ragione sempre in noi presente. « Predicare il coraggio è già per metà come infonderlo; invece quello spirito pusillanime (nella morale e nella religione) che, diffidando di sè, aspetta pigramente l'aiuto altrui, deprime tutte le forze dell'uomo e lo rende indegno di questo medesimo aiuto ». Vi è così un abisso fra Kant, con la sua fiducia nell'attività propria dell'uomo, ed Agostino: anche Lutero, nonostante altre molteplici analogie, non deve essergli troppo avvicinato in questo punto. Kant dice: « Tu puoi perchè tu devi », e Lutero: « dal dovere non si può concludere al potere » (*a debere ad posse non valet consequentia*). Quegli è in prima linea una personalità morale, questi una personalità religiosa; mentre in Kant la religione, « la conoscenza dei nostri doveri morali come precetti divini », è solo una forma sussidiaria della morale, che non ha un campo proprio e che, nonostante ogni alto apprezzamento subbiettivo, non ha nel sistema che una parte insignificante.

δ) *Il regno del bello.*

Mentre Kant assoggetta tutto il resto della vita all'idea del bene e da questo supremo punto di vista foggia i singoli campi, ha concesso invece al bello una certa indipendenza e particolarità caratteristica. Per quanto in fine anche il bello venga subordinato al bene come « simbolo del moralmente buono », e il gusto sia inteso come « una facoltà di apprezzare le idee morali sensibilizzate », pure questa tendenza moralizzatrice non ha invaso totalmente il campo estetico ed il bello è in qualche parte considerato come alcunchè di autonomo, di separato dall'elemento morale. — Un'analisi acuta del bello ci fa subito distinguere chiaramente il piacere, che esso ci dà, da quello che ci dà il gradevole e da quello che ci dà il moralmente buono: quello è privo d'interesse, mentre il gradevole e il buono destano sempre un certo interesse. Ma vi sono anche altre differenze essenziali. Il gradevole è ciò che piace al senso nell'atto di sentire e perciò non è capace di avere un valore universale; buono ciò che piace, per mezzo della ragione, nel puro concetto; bello invece ciò che si presenta, senza concetti, come oggetto di un'approvazione universale.

Questa universalità del giudizio estetico si comprende solo con l'assumere che il giudizio si riferisce solo alla forma degli oggetti e che questa forma non appartiene veramente agli oggetti, ma è loro imposta da noi. Così noi apprendiamo nel bello non una realtà esteriore, ma uno stato della nostra stessa anima: le cose non sono belle per la loro costituzione, che noi non conosciamo affatto in sè stessa, ma perchè sono capaci di eccitare e tendere armonicamente le nostre forze spirituali, specialmente il senso e l'intelletto. Onde anche nel bello l'uomo è liberato dalla pressione d'un mondo esteriore e rinviato esclusivamente a sè stesso.

Kant dimostra questa natura subbiettiva del bello con speciale chiarezza nella sua teoria del sublime. Questo è caratterizzato dal sentimento d'un contrasto profondo: ma tale contrasto non potrebbe essere un'esperienza da noi vissuta, se fosse tra noi ed una realtà esteriore, se non appartenesse in tutto a noi, alla nostra anima. Nel sublime noi non apprendiamo un rapporto fra noi e le cose esteriori, ma l'impotenza della nostra immaginazione a raggiungere, anche con la massima tensione, l'infinità delle idee della ragione. Sublimi diciamo alcune impressioni dei sensi solo perchè provocano in noi questo movimento: « ma la vera sublimità risiede nello spirito che giudica, non nelle cose naturali ».

Così Kant fonda il bello sull'intima natura dello spirito, conferendogli per questo mezzo una perfetta indipendenza dall'esterno ed un'assoluta superiorità su ogni considerazione utilitaria. Questo fu che attrasse verso di lui i nostri poeti come verso uno spirito affine: per questo potè Goethe trovare un'analogia profonda fra i grandi pensieri fondamentali della Critica del giudizio e l'opera ed il pensiero suo. Per Kant poi il bello è in certo modo intermedio fra il mondo sublime delle idee morali ed il regno dei fenomeni: così esso congiunge due realtà recisamente distinte e mitiga le aspre linee del tutto.

ε) *Giudizio e critica.*

Dare su Kant un giudizio sicuro è cosa molto difficile: la sua azione storica già mostra quanto diversamente esso sia stato inteso e quanto diversi impulsi siano stati da lui attinti. Fichte ed Herbart, Schleiermacher e Schopenhauer, i neocritici ed altri

ancora, si sono tutti richiamati a Kant ed hanno creduto di continuare l'opera sua. Se egli sempre di nuovo riaffermò il dominio suo sugli spiriti ed il movimento del pensiero ricominciò da lui, ciò non accadde tanto perchè l'opera sua sembrasse una conclusione definitiva, quanto perchè egli sollevò problemi che non trovarono la loro risposta e tennero sempre agitato il pensiero dell'umanità. In Kant parla anzitutto uno spirito inesorabilmente negativo: egli non ci ha costretti soltanto a rinunciare a molte credenze particolari, che parevano sicure, ma ha reso insostenibile la concezione tradizionale del mondo nella sua totalità, ha con un'analisi rigorosa ed energica di tutti i concetti degradato la concezione, che fino a lui era anche quella della scienza, a non essere più altro che una concezione volgare del pensiero ingenuo. Certo egli ci ha nel tempo stesso offerto qualche cosa di nuovo, che doveva abbondantemente sostituire l'antico. Ma questa parte positiva non ha ricevuto da lui la perfezione e la forza persuasiva che ha la parte negativa, essa rimane piena di problemi ed incita vivamente lo spirito ad un'ulteriore elaborazione; in essa si sono quindi divisi gli spiriti e disgiunte le vie; nello stato generale dell'umanità è rimasto un senso profondo d'incertezza. Questo aver dovuto abbandonare l'una riva senza poter prendere piede fermamente sull'altra, doveva naturalmente tradursi in una posizione intellettuale insopportabile: nessuna meraviglia che tanta energia si sia applicata a trovare di nuovo un punto fermo, a rendere la parte positiva adeguata alla negazione.

Qui noi dobbiamo limitare le nostre considerazioni al solo punto di vista fondamentale che domina tutta la filosofia di Kant e ne determina il carattere, alla trasposizione della realtà e della verità dall'oggetto nel soggetto, dal mondo nell'anima. Kant seguiva qui il movimento storico del pensiero più di quello che ei credesse. Il suo pensiero critico si contrappone all'anteriore « dogmatismo » come ad un nemico irreconciliabile; in realtà tutta l'età moderna inclina verso questa conversione nel soggetto ed ha sempre cercato energicamente di realizzarla. L'uomo non è più per essa, come per il pensiero antico, una parte del mondo, il quale lo avvolge nel suo fermo ordinamento, il movimento non procede più dal regno delle cose al soggetto, il quale si limita ad accogliere in sè questo movimento per virtù della intima affinità sua con le cose: per il pensiero mo-

derno il soggetto è il centro e il fondamento della vita, sul quale deve costituirsi il mondo, da cui il mondo deve attingere il suo contenuto. Ma nel tempo stesso il soggetto diventa esso stesso un problema ed il più grave di tutti i problemi. Finchè esso era pensato solo come un punto isolato, troppo superiore ad esso era il còmpito di costituire in sè e da sè un mondo: ad esso si contrapponeva la totalità oscura dell'essere e la sua propria vita interiore non era abbastanza raccolta in un tutto, perchè potesse affrontare la lotta con questa realtà oscura. Kant è colui che compie in questa direzione il passo decisivo: per lui il soggetto non è più tanto un punto singolo, quanto un sistema vivente, un tessuto, una struttura spirituale; così trasformato, esso diventa capace di svolgere sè stesso in un mondo, di farsi centro di tutta la realtà, di compiere il grande atto, che sta come fine dinanzi a tutto il movimento del pensiero moderno. Il pensiero suo sale faticosamente con penosi rigiri, con analisi sottili, con ragionamenti involuti: in nessun altro luogo forse è stato posto al servizio della ricerca un così vasto sistema di pensieri. Ma sull'alto del penoso cammino attende il pensiero una grande scoperta, si disvela all'occhio una nuova realtà: e questa realtà non è fuori, ma dentro di noi stessi. Ciò che fino allora era stato considerato come una realtà piana ed evidente si trasforma in un problema e rivela in sè una profondità di vita, che prima ben si sopettava, ma non si sapeva scientificamente abbracciare: ora anche per la scienza l'io interiore diventa un mondo estremamente complesso.

Tale scoperta di una vita interiore riposante in sè stessa e gravida di alti còmpiti deve naturalmente modificare i criterî ed i valori dell'esistenza. Con la scoperta di un'infinità interiore, di un regno di valori assoluti nell'anima stessa dell'uomo, l'uomo è sicuramente elevato sopra ciò che di misero e di angusto ha la natura umana, è liberato radicalmente dalle miserie della vita quotidiana con i suoi interessi ed i suoi fini. Nessun pensatore forse ha fatto tanto per l'elevazione interiore dell'uomo quanto Kant, nessuno ha saputo destare tanta venerazione per ciò che di alto vi è nell'uomo, nessuno dopo gli antichi ha messo così chiaramente in luce la bassezza degradante d'una tendenza puramente utilitaria come il pensatore che ha detto; « Tutto, anche la cosa più sublime, si immiserisce nelle mani dell'uomo, non appena egli volge l'idea della stessa

al proprio vantaggio». A ragione perciò colui che ha tanto nobilitato l'uomo, che gli ha insegnato a misurare la profondità e la grandezza di ciò che vi è in lui di più semplice, ed ha trasformato nel modo più fecondo il suo rapporto fondamentale con la realtà, è stato considerato come un re nel regno dello spirito, come un pensatore tra i più grandi, dall'influenza imperitura, a ragione con lui si comincia una nuova êra nella filosofia.

Ma dove sta la grandezza d'un pensiero, là si celano generalmente anche i suoi problemi: quindi anche la conversione kantiana dall'oggetto nel soggetto e il potenziamento di questo suscitano questioni molteplici, di cui ciascuna estende la sua azione a tutto il sistema. — Il soggetto può offrirci un processo vitale autonomo solo in quanto viene elevato al disopra del puro individuo, così come immediatamente lo troviamo; ma come questo possa avvenire, Kant non l'ha chiaramente mostrato. Ancora, la posizione e l'apprezzamento del processo fondamentale presentano una diversità non bene armonizzata: la ragion teoretica e la ragion pratica, il conoscere e l'agire sono attività disgiunte, anzi opposte. Nel primo l'attività dello spirito è legata ad una realtà impenetrabile e la verità, cui esso giunge, non trascende la rappresentazione umana: può una tal verità puramente umana chiamarsi ancora verità? Nel secondo, invece, la stessa attività è capace di generare da sè stessa un mondo, che è superiore ad ogni particolarità puramente umana e ci assicura un'assoluta verità; non si compie in verità troppo rapidamente il passo dall'umano al sovrumano? Là la nostra attività spirituale sta come straniera di fronte al mondo, qui penetra le sue profondità ultime. È possibile distinguere così nella vita la servitù e la libertà, è possibile che le disposizioni derivanti da queste posizioni contrarie si conciliino nella stessa anima, senza che l'una cerchi di sopraffare e dissolvere l'altra? — Ancora, data quella separazione, non è possibile abbracciare in un tutto l'opera particolare dell'uomo e così darle tutta la necessaria determinazione e fermezza. Dispersa in faccie diverse essa andrà molto più facilmente soggetta agli attacchi ed al dubbio. Prima di distinguerla in ragion teoretica e ragion pratica, era ben necessario assicurare il concetto totale della ragione.

Ben ha Kant riconosciuto l'affinità dei due campi, ponendo

nell'uno come nell'altro l'azione dell'anima come una creazione formale: ma quest'asserzione provoca nuovi dubbî. Si esaurisce in realtà la potenza dello spirito in un'attività formale e può questa, anche nel suo potenziamento più alto, produrre una realtà vivente? Ad essa sembra giungersi per la ragion pratica solo in quanto qui Kant introduce tacitamente il concetto di personalità, che con la sua interiorità originaria esce dai confini della pura forma. Ma anche con questo completamento, la morale di Kant rimane troppo una morale della legge: per quanto questa venga concepita come qualche cosa di intimo, essa non può dar origine ad una morale di tutto l'essere, ad una morale produttiva, non soltanto regolativa.

La distinzione tra materia e forma — accentuare con insistenza questa distinzione caratterizza l'indirizzo antico del pensiero più che il moderno — porta con sè infine che l'operazione dell'anima venga trattata come qualche cosa d'immutabile e di definitivo. Lo schema delle forme spirituali appare come qualche cosa di dato, come qualche cosa che agisce sempre egualmente in ogni tempo. Quindi è lasciato fuori di considerazione il fatto, che il fondo dell'essere umano è una faticosa conquista dell'uomo stesso, il quale vi è giunto attraverso a travagli ed esperienze d'ogni specie: la trattazione relativa a questi problemi ultimi non ha il posto che le spetta, ed a cui dopo le esperienze del XIX secolo è impossibile rinunciare. Accenniamo per ultimo in breve alla questione, se il concetto di libertà, questo concetto principalissimo del sistema kantiano, non debba contenere qualche cosa di più, perchè da essa possa scaturire un nuovo mondo, se la nuova forma non esiga un nuovo contenuto.

Tutto questo ci dice che Kant deve per noi costituire più un punto di partenza che un termine d'arrivo, e che giurare nelle sue parole come *in verba magistri* è cosa priva di senso. I kantiani antichi, come Fichte, avevano ben più ragione, con la loro tumultuosa aspirazione a levarsi al disopra di Kant, che non certi moderni i quali, dommatizzando la Critica, vorrebbero legare perpetuamente ad essa il pensiero e la vita. Il grido «torniamo a Kant» ha sempre ancora la sua buona ragione quando per esso s'intenda l'invito ad uscire dalla confusione regnante per mettersi all'altezza culminante del movimento storico e da essa orientarsi sul cammino da seguire. Ma se per

esso si voglia invitarci a mantenere la complicata costruzione kantiana con la sua scolastica erudita, a negare ogni valore al contributo del ricco ed agitato secolo XIX riguardo ai problemi ultimi ed a legare la nostra età, travolta in un tumultuoso movimento, a forme e formule del passato — sia questo antico o recente, ciò non toglie gli inconvenienti della dipendenza —, noi ci rifiutiamo recisamente, ci opponiamo con tutte le forze ed a questo grido opponiamo l'altro: Basta con Kant! Andiamo avanti!

b) L'ideale della vita nell'umanismo tedesco.

α) *Caratteri generali.*

L'età aurea della letteratura tedesca, che culmina in Goethe, ha, con tutta la molteplicità sua di persone e di opere, un fondo di convinzioni comuni, le sue creazioni contengono concezioni particolari del mondo e della vita, la poesia non si disgiunge in essa dal pensiero dei grandi problemi filosofici.

Questo movimento letterario appare anzitutto come una vigorosa reazione diretta a superare definitivamente il razionalismo, almeno nella sua ultima forma. Di fronte al suo intellettualismo si leva l'aspirazione a vivificare ed a commuovere profondamente tutto l'uomo, di fronte alle tendenze utilitarie l'esigenza d'un valore assoluto dell'azione, di fronte agli ideali pratici e morali la tendenza a foggiare tutta la vita secondo un ideale estetico, di fronte alla scissione dell'uomo e del mondo il bisogno d'un'unificazione interiore col tutto. Dalla realtà ordinaria, con le sue finalità pratiche e le sue necessità, l'uomo aspira a levarsi, guidato dall'arte, ad una nuova realtà, in un regno di cultura interiore, in un mondo di forme ideali e di pura bellezza. Su questa via sospingeva le giovani generazioni anelanti verso l'alto anche lo stato particolare della vita tedesca. La vita politica e sociale col suo sminuzzamento, con le sue piccolezze e le sue miserie, non offriva nulla che potesse attrarre uno spirito elevato: nella Germania d'allora, secondo la spiritosa espressione di M.me de Staël, per chi non aveva da fare col gran tutto, non v'era niente da fare. Ond'è che le forze migliori si volsero a quel movimento spirituale e letterario: esso non doveva solo ornare il resto della vita, ma doveva aprire una nuova vita, una vita ideale dell'uomo, una vita tutta inte-

riore, di fronte alle angustie ed alle miserie dell'esistenza visibile. L'uomo levato ad una libera vita interiore è ora il nuovo ideale, il più alto di tutti gli ideali.

Come precipuo mezzo per giungere ad un'umanità così pura, fu considerata l'arte, specialmente la letteratura. Ciò senza dubbio perchè l'arte sola è capace di sottrarsi al peso della materialità, la quale opprime il resto dell'esistenza: solo il regno del bello porta alla sua più pura espressione l'aspirazione ideale della forma e collega la molteplicità in un'unità vivente; qui soltanto può l'uomo acquistare una connessione interiore e diventare un vero uomo, qui soltanto le sue forze possono combinarsi in un'armonia perfetta. Con tale elevazione dell'uomo ad una specie di interiore opera d'arte, si leva anche una nuova realtà, una realtà invisibile, ma pur tuttavia immediatamente presente. Nel medesimo tempo l'esistenza si distingue interiormente nei suoi gradi: chiaramente si separano il regno delle necessità esteriori con le loro utilità ed il regno della bellezza con le sue nobili forme, l'intelletto pratico e la ragione creatrice, la pura civiltà come « ordine e quiete della vita esteriore » (F. A. Wolff) e la cultura dello spirito.

Ora se la creazione letteraria con il suo intreccio dell'elemento artistico con il filosofico serve a promuovere e consolidare questo grado superiore della vita, si comprende come essa possa diventare l'anima di tutta la vita ed attrarre a sè le forze migliori degli uomini ed il loro amore.

Ancora, elevare l'uomo a tanta nobiltà di vita non vuol dire disgiungerlo dalla connessione col tutto. Perchè una sola e medesima vita, una sola e medesima legge fondamentale avvolge lui e la natura: dappertutto circolano forze interiori, dappertutto si esplica un'azione formatrice e creatrice, aspirante verso una totalità. Ma nella natura questo avviene inconsciamente e sotto la pressione della necessità, per il confluire di forze e di impulsi oscuri: per la prima volta il processo vitale si eleva nell'uomo alla coscienza chiara ed alla libertà. « La natura non può realizzare la ragione se non con necessità: ma il regno dello spirito è il regno della libertà » (Hegel). Se lo spirito dell'uomo è il primo stadio, in cui la vita universale acquista coscienza di sè stessa e prende possesso della sua verità, l'uomo è nello stesso tempo legato intimamente al tutto e tuttavia superiore a tutto il resto. La bellezza è, in questo processo di libe-

razione, la sorella gemella della verità: essa non ci introduce in un regno straniero, ma ci apre il nucleo proprio ed intimo della realtà.

Con un così profondo fondamento, deve quella cultura di tutto l'uomo estendere la sua influenza su tutte le manifestazioni della vita e penetrare ogni singolo campo con lo spirito della verità e della bellezza. L'azione di quest'indirizzo sulla religione ci si mostra in Schleiermacher, sull'educazione in Pestalozzi e F. A. Wolff. L'educazione serve qui in primo luogo non a fini sociali, ma allo svolgimento e compimento dell'uomo interiore, alla formazione armonica di tutte le sue disposizioni: l'educatore non deve prescrivere imperiosamente, ma aiutare il movimento interiore, servirlo, facilitarlo. Anche il proposito della filosofia speculativa di chiarire il mondo partendo dall'interno dell'uomo si spiega solo con l'indirizzo spirituale ed estetico di quell'età.

Di fronte a tale costruzione di un regno di cultura interiore, diventa accessorio, anzi indifferente tutto ciò che appartiene alla sfera esteriore della vita. A ciò appartiene anche la vita e l'azione politica, sovratutto la politica esteriore. L'individuo fa bene a lasciarla da parte ed a «non mescolarsi nelle contese dei re» (Goethe).

> Für Regen und Tau und fürs Wohl der Menschengeschlechter
> Lass du den Himmel, Freund, sorgen wie gestern so heut.
> (Schiller).

[Per la pioggia e la rugiada e pel benessere delle generazioni umane, lascia, o amico, che se n'occupi, oggi come ieri, il cielo].

Lo Stato appare come un essere sinistro, una macchina enorme, un congegno inanimato, dal quale la cultura interiore e l'individualità nulla di bene possono attendere. Ogni progresso essenziale nella pura umanità non viene dallo Stato e dalla sua organizzazione, ma dalle grandi personalità creatrici. In questo senso ricerca W. v. Humboldt «i limiti dell'azione dello Stato», Fichte designa in uno dei suoi primi scritti come fine del governo «il rendere inutile il governo» e F. Schlegel ammonisce: «Non sprecare la fede e l'amore nella politica; sacrifica il tuo intimo nel divino mondo della scienza e dell'arte alla sacra e luminosa corrente della cultura eterna».

Questa dedizione all'umanità pura solleva l'uomo al disopra

anche dei contrasti e delle lotte fra le nazioni. Un Fichte, a cui pure tanto dovette più tardi il risveglio della coscienza nazionale, poco prima delle disfatte tedesche dichiara «la patria dell'europeo veramente colto essere in genere l'Europa, in particolare poi, in ciascuna età essere quello Stato che sta all'apogeo della cultura», ed aggiunge: «Con queste disposizioni cosmopolitiche possiamo guardare indifferenti il destino dei singoli Stati». Quanto freddamente Goethe assistesse agli sforzi del popolo tedesco verso l'indipendenza nazionale è noto: solo con una notevole ignoranza delle forze attive nella vita politica poteva nell'anno 1812 — e così immediatamente prima del risorgimento preparato con tanto vigore — chiamare la Prussia «uno Stato perduto irremissibilmente». Nella crisi più pericolosa della sua vita storica la Germania trovò il suo più grande poeta indifferente verso i destini nazionali.

Noi non vogliamo in nessun modo palliare questa mancanza. Ma essa è solo il rovescio della forza di quell'età; della sua operosità infaticabile in pro della cultura dell'uomo come uomo. Quell'indifferenza le permise di affermare, in mezzo a rivoluzioni e sconvolgimenti profondi, il perfetto equilibrio del suo spirito e di continuare nella sua creazione letteraria, come in una specie di culto offerto al vero ed al bello.

Un indirizzo, che si propone per ideale la cultura interiore, deve far centro di ogni suo sforzo l'individuo. Ogni individuo porta in sè, secondo l'espressione di Schiller, almeno in preformazione, un puro uomo ideale: noi non possiamo raggiungere questo ideale senza lavorare assiduamente intorno a noi stessi, senza un'esatta visione del punto, che costituisce la nostra forza, senza una concentrazione di tutte le energie nel senso richiesto dal talento personale. Quando noi abbiamo con l'esame e la conoscenza di noi stessi raggiunto la certezza a questo riguardo, possiamo, anzi dobbiamo fidare nel nostro proprio genio, non piegarci ed adattarci alla mediocrità superficiale dell'ambiente sociale. L'individuo deve estrinsecare la sua particolarità in ogni manifestazione della vita. Tale culto dell'originalità ingenera una forte avversione contro ogni *routine*, come contro ogni metodo tirannico e livellatore. Ciò rende F. A. Wolff diffidente contro ogni tecnica pedagogica e gli fa esigere dall'educatore sopratutto questo: di aver dello spirito e di risvegliare lo spirito. Ed in verità quell'epoca produsse una copia

mirabile di personalità eminenti, che seppero vigorosamente trasfondere in tutta la loro vita, fino alla lingua ed allo stile, il carattere marcato della loro mirabile e singolare individualità.

Questa tendenza individualistica domina anche i rapporti reciproci degli uomini. Strette amicizie sorgono nello scambio della creazione spirituale e della cultura interiore: un elemento importante del lavoro serio della vita diventa la corrispondenza intima di anime affini. Al di là della cerchia dell'amicizia si svolge poi la società colta, come la comunione di coloro che concorrono alla erezione della nuova realtà, se non con un'azione creatrice e direttiva, con l'accogliere e svolgere in sè l'impulso dato dalle personalità superiori; in questa sfera spirituale si sente di essere d'accordo nell'apprezzamento dei beni, nei criteri del giudizio, nell'indirizzo del gusto. La società raffinata del Rinascimento rivive in forma più tranquilla, più illuminata, più interiorizzata.

Tutta l'azione di questo mondo è sorretta da un senso coraggioso e sereno della vita. Non che si indulga ad un comodo ottimismo, per cui tutti i problemi perdono *a priori* la loro asprezza: i problemi vengono profondamente sentiti e si ha la coscienza dei gravi còmpiti della vita. Si è ottimisti solo in questo senso, che si ritiene la forza dello spirito come non impari al còmpito, e che anche l'urto con gli ostacoli fa sentire più la tensione delle energie che l'impedimento al proprio sforzo. Non si può certo pensare così altamente dell'attività spirituale, come si pensa, senza credere che essa abbia il suo fondamento nelle grandi leggi cosmiche e che l'azione umana sia sorretta da una forza divina. Quindi non si è in nessun modo avversi ad una convinzione religiosa; solo questa vuol dire qui più l'apprensione di una vita infinita nella vita propria, il riconoscimento di connessioni invisibili, che non la conversione ad un nuovo mondo accessibile solo attraverso a gravi turbamenti e rivolgimenti. Si è molto più vicini al panenteismo, la professione di fede dei più nobili spiriti del Rinascimento, che non alla fede cristiana vera e propria, la quale è qui facilmente considerata come un semplice rifugio per le anime deboli e malate. La religione è pertanto qui più un invisibile concomitante del lavoro spirituale che un campo autonomo della vita: l'ampiezza e libertà della vita interiore non è senza pericolo di disperdersi in una sentimentalità vuota. Anche il

problema dell'immortalità è in generale risolto affermativamente. L'uomo si sente nella creazione spirituale troppo elevato sopra il tempo ed animato da una forza indistruttibile, per lasciar l'uomo dissolversi tutto nel processo naturale della vita e per temere nella morte l'estinzione dello spirito: ma si trova l'eternità sovratutto nel seno stesso della vita presente e in tal senso si oppone al tradizionale «*Memento mori*» un: «Ricordati di vivere!»

„So löst sich jene grosse Frage
Nach unserm zweiten Vaterland,
Denn das Beständige der ird' schen Tagen
Verbürgt uns ewigen Bestand".

[Così si risolve quel grande problema della nostra seconda patria: ciò che vi è di eterno nei nostri giorni terreni ci assicura un persistere eterno].

Come la grandezza, così anche il pericolo di questa concezione della vita dell'umanismo tedesco è abbastanza evidente: il pericolo di un aristocratismo esclusivo, di un facile oblio dei lati oscuri e tristi delle condizioni generali, di una mancanza di forza, di fermezza, di saldezza di carattere. Ma tali difetti sono dovuti in gran parte alle condizioni del tempo: in ogni caso noi possiamo ora godere, in tutta la loro purezza, dei vantaggi, che l'opera di quei poeti e di quei pensatori ha recato all'umanità. Poichè con forza e delicatezza mirabile la vita spirituale è stata da essi approfondita in sè stessa, tutto l'ampio regno dell'essere vivificato e nobilitato, i più intimi rapporti dell'uomo con sè stesso, coi suoi simili, con la natura, chiaramente delineati: nell'opera loro i rapporti della vita sono stati talmente raffinati ed hanno avuto un'espressione così semplice e grandiosa, che essa si colloca fra i beni migliori ed imperituri dell'umanità. Ed anche d'un'azione vigorosa all'esterno l'energia spirituale qui raccolta si mostrò capace, appena se ne offrì l'occasione. Chè sopratutto dalla cerchia di questi sognatori, di questi visionari, sorsero, certo in crudo contrasto con altri, quegli uomini che dopo la rapida disfatta trovarono il coraggio, la forza e l'abilità di risollevare i destini della patria ed avviarli per nuove vie. Napoleone stesso, il grande realista, dichiarò di dovere la sua caduta in primo luogo, non alla politica dei diplomatici od alla potenza delle baionette, ma

alla resistenza degli « ideologi » tedeschi. E non mai certamente sarebbe stata la Germania capace nel XIX secolo di opere così grandi nel regno visibile, se nel regno dell'invisibile il silenzioso lavoro dei suoi poeti e dei suoi pensatori non le avesse preparato un inestimabile tesoro di cultura e di forza.

β) *Goethe.*

Per quanto Goethe si connetta strettamente col movimento dell'umanismo tedesco, egli ha un carattere troppo suo e si leva troppo sopra la media di quel movimento, per non meritare una trattazione separata. Ora a riguardo di questa premettiamo due avvertenze. Goethe dà la sua concezione delle cose, al pari di tutta l'opera sua, in nessun modo come una dottrina universalmente valida, ma come una confessione personale: essa è niente altro che l'irradiamento d'una personalità altamente originale ed ha piena verità solo in rapporto a questa personalità. Dato questo carattere assolutamente personale, l'opera di Goethe non deve in nessuna maniera venir imposta imperiosamente come un tipo universale di dottrina, avente un valore normativo per tutti egualmente.

In secondo luogo troppo spesso sono stati misconosciuti la serietà profonda ed il movimento interiore dell'opera di Goethe. Perchè egli ci lascia partecipare alle sue esperienze interiori solo dopo che l'arte mirabile della sua esposizione le ha trasfigurate in immagini radiose, il tutto sembra leggermente un facile dono della sorte e si scambia per un semplice svolgimento della natura ciò, che è in realtà una creazione personale e spesso una reazione delle energie spirituali e morali contro la natura.

Il nucleo della vita è costituito, in Goethe, dal rapporto dell'uomo col tutto; dal tutto fluisce a noi la vita e l'essere nostro si svolge in una corrispondenza col tutto. Di qui la più decisa avversione contro la vita bassa ed angusta, che si rinchiude tutta nella cerchia dei piccoli interessi umani: questa appare non solo come una limitazione miserabile, ma come una decadenza totale dalla pura verità, che procede solo dalla comunione col tutto. Questa aspirazione verso l'alta vita delle cose avvicina Goethe a Spinoza; egli si sente suo discepolo nel desiderio della liberazione dalle miserie umane e della dedizione all'infinito. Ma nei particolari vi è una differenza profonda del-

l'uno dall'altro. Spinoza dissolve più che sia possibile l'uomo nel tutto e tiene lungi ogni particolarità umana dall'essenza delle cose, come una deformazione: Goethe dà invece all'uomo una parte maggiore: ben si svolge la sua natura solo nella comunione col tutto, ma in questo essa afferma sè stessa con un'energia interiore propria, la quale anzi in certo modo reagisce alla corrente che viene dall'esterno. Il processo vitale è qui non solo un appropriarsi il mondo, ma anche un'affermazione di sè contro il mondo, una resistenza alla sua penetrazione: esso è quindi un processo attivo e pieno di vigorosa letizia, quale i rigidi concetti di Spinoza non ammettono. Quindi non dobbiamo aggregare senz'altro Goethe allo spinozismo.

Poichè in lui l'azione purificatrice ed elevatrice del mondo sull'anima si converte in una partecipazione dell'anima al mondo, in una vivificazione interiore, in un ravvicinamento di tutte le cose circostanti all'anima, si svolge da questa mutua azione un intimo rapporto del mondo e dell'anima, in cui il mondo dischiude all'uomo il secreto dell'essere suo, gli rivela la sua vita ed i suoi rapporti interiori. Onde questa concezione delle cose è in primo luogo una concezione estetica: la stessa ricerca naturale ha qui diritto di vita solo in quanto è dominata da tendenze estetiche. Il pensiero di Goethe ci rivela in questo punto una stretta affinità con l'antico mondo classico: è innanzi tutto il platonismo, con la sua compenetrazione dell'anima e del mondo, che qui rivive in una nuova forma modificata tanto dalle mutate condizioni spirituali, quanto dalla incomparabile individualità di Goethe. Se Goethe dalle tempestose agitazioni interiori si rifugiò infine nel sereno mondo greco, egli non ha calcato con questo vie straniere, ma ha cercato solo di fortificare la sua propria natura: se ciò gli sia pienamente riuscito e se si sia perfettamente appropriato l'elemento straniero, è un'altra questione.

Se così il processo vitale intreccia strettamente in uno l'anima e il mondo, questo non farà che esprimere in grandi tratti ciò che già l'individuo esperimenta e trova in sè stesso. Per Goethe il mondo non è un problema oscuro, ma un fatto avente nel suo essere la sua ragione, che da ogni parte ci avvolge con la sua azione superiore senza opprimerci: noi dobbiamo abbracciare con un chiaro sguardo questa realtà ed appropriarcela, non cercare di trasformarla, di derivarla da cause trascendenti

o di penetrare al di là del fatto della sua esistenza. La realtà è quindi anzitutto natura, e la vita, prima che libertà, destino. Anche la scienza non deve voler risalire al di là delle cose e cercare alcunchè al di là dei fenomeni; ma deve penetrare vigorosamente nel regno dei fenomeni, finchè giunga ai fenomeni primordiali, che hanno in sè la loro ragione ed in cui il pensiero umano deve acquietarsi. « La teoria in sè e per sè non serve a nulla, se non a renderci intuitiva la connessione dei fenomeni ». « Non si cerchi nulla al di là dei fenomeni: essi stessi sono la teoria ». Onde la condanna di ogni filosofia trascendentale, di ogni analisi dissolvitrice: l'ideale del pensiero è una grande, vigorosa visione d'insieme del mondo che si stende attorno a noi.

Come la ricerca, così anche la vita si svolge entro limiti fissati per sempre. Ogni attività dell'uomo riposa su d'una natura a lui toccata in sorte; i suoi sforzi possono riuscire solo quando prendano la direzione che è ad essi segnata da questa natura, cadono nel vuoto e nell'errore quando se ne staccano o cercano di opporsi ad essi. « L'uomo può agitarsi come vuole, può tentare quello che vuole, ma egli farà sempre ritorno a quella via che la natura gli ha una volta per tutte tracciato ». Ma la nostra natura non si svolge senza il nostro agire, nè si disvela a noi così chiaramente da escludere l'errore, essa vuole essere trovata e conquistata: così il destino diventa còmpito ed azione. Quanta fatica abbia costato a Goethe, nonostante la grandezza delle sue facoltà, il rendersi chiaro conto della propria natura e quante incertezze ed agitazioni dolorose egli abbia dovuto attraversare prima di acquistare una piena sicurezza sulla direzione fondamentale dell'essere suo, noi lo sappiamo: e con ciò sappiamo anche che questa dottrina d'una natura fondamentale nell'uomo non vuol dire punto una pigra quiete, una facile e comoda concezione del còmpito della vita. È però pur sempre vero che tale natura pone un limite ai movimenti inquieti, richiama tutti i tentativi al punto primitivo di partenza; con tutta la sua operosa attività questa vita non ha turbamenti violenti, non ha rotture improvvise, non ha cominciamenti assoluti. Attraverso a tutte le mutazioni vi è qualche cosa che persiste, le oscillazioni successive non distruggono il fondamento posto dalla natura. Così anche nei destini dell'umanità Goethe cercava di mettere in luce una continuità ed

esigeva una continuità: avverso ad ogni tendere rivoluzionario, egli inclinava a riattaccare ogni azione a qualche cosa di preesistente, a risolvere il progresso in uno svolgimento tranquillo.

A tale disposizione personale del sentimento corrisponde l'opera poetica di Goethe. I suoi eroi non subiscono nel conflitto con le cose alcun mutamento interiore, ma conservano attraverso le condizioni più varie la loro antica natura: questo variare delle cose dà ad essi occasione di svolgere sotto sempre nuovi aspetti la loro natura, di temprarla più vigorosamente, più che di subire, per la rivelazione di nuove profondità, una trasformazione interiore. La redenzione finale ha luogo generalmente per via del ritorno alla loro primitiva natura, oscurata dalla tentazione e dall'errore. Per tale mancanza d'una storia interiore, gli eroi di Goethe non sono propriamente tipi drammatici, ma ben sono nature dotate d'una ricchezza meravigliosa di vita e d'un'individualità assolutamente caratteristica; ed è anche per la stessa ragione che in Goethe troviamo tante e così splendide figure di donna, ma così pochi veri caratteri di uomini.

Il fondamento di ogni individualità umana è sempre riposto, per Goethe, in una natura interiore immutabile, e dalla costituzione di questa natura dipende per la massima sua parte il carattere della nostra vita. Ma anche la grande natura esteriore non è una semplice successione di fenomeni; vi è un tutto interiore, che, come un ordine invisibile, abbraccia ed anima tutta la molteplicità del mondo visibile. Questo lo conduce al pensiero d'una divinità presente ed agente in tutte le cose: su questo punto Goethe ha successivamente percorso diversi stadî da un panteismo naturalistico ad un quasi teismo; ma in un punto è sempre rimasto uguale a sè stesso, e cioè nel porre il divino non in opposizione, ma in stretta unione con la natura, nel vedere la natura in Dio e Dio nella natura. Dio non agisce esteriormente sulle cose, ma nel loro interno; ed esse raggiungono la perfezione del loro essere solo per la comunione loro con la vita universale.

Questo rapporto di tutti gli esseri con la vita del tutto dà ad ogni essere singolo una lieta e calma sicurezza, ma nel tempo stesso lo stringe più intimamente con gli altri esseri. Ciò giustifica e rafforza l'amore di Goethe verso tutta la ricchezza dei viventi e specialmente verso l'essere umano; perchè quella pre-

senza interiore del divino ci fa riconoscere in fondo a tutti gli esseri qualche cosa di alto e di imperituro, il cui valore non è mai totalmente offuscato dalle miserie e dalle colpe della vita. « Dio ritrova sempre sè stesso, Dio nell'uomo ritrova sè stesso nell'uomo. Quindi nessuno ha ragione di tener sè stesso a vile anche di fronte ai più grandi ». Vedere, riconoscere, venerare Dio dappertutto ove egli si rivela, nella natura, come nell'uomo, è uno dei doni che fanno la grandezza di Goethe: mentre gli ripugnano le professioni generali di fede.

Questo è appunto il carattere principale di questa concezione, che quella vita universale non assorbe in sè la molteplicità e non cancella le distinzioni, ma anzi concorre eminentemente a svolgere la ricchezza della realtà, che, in particolar modo, essa lascia sussistere le grandi opposizioni del mondo e della vita, ma accogliendole in sè e conciliandole in una feconda reciprocità d'azione. Se è vero che niente distingue e caratterizza un pensatore meglio del modo suo di comportarsi di fronte a quelle opposizioni, anche Goethe deve qui affermare con singolare chiarezza la sua particolarità di pensatore. E ciò egli ha fatto veramente. Ma egli non subordina l'opera sua ad una sola, grande opposizione, bensì scompone la ricchezza del mondo in una serie di contrapposti: in ciascuno d'essi l'un termine non domina e non opprime l'altro, ma entrambi restano abbastanza lontani l'uno dall'altro per svolgere ciascuno il suo aspetto particolare e ad un tempo restano abbastanza vicini nel seno d'una totalità comune di vita per agire nel modo più fecondo l'uno sull'altro. L'esistenza intiera si converte così in una rete di opposizioni, i cui termini si distinguono chiaramente e si affermano vigorosamente l'un contro l'altro, ma pur tendono continuamente l'un verso l'altro per confondere in uno la lor vita, in un equilibrio meraviglioso di movimenti; tutto il mondo dell'essere è spiritualizzato, nobilitato, trasfigurato: la vita, anzi la realtà intiera si disegna in una grandiosa sintesi artistica.

L'essere singolo è nel tutto ed attinge dal tutto; ma ogni punto foggia la vita in modo incomparabile ed ha perciò una sua propria verità; ogni essere deve nel mondo esistente creare a sè un suo proprio mondo. Ma poichè ogni molteplicità rimane nel seno della vita universale, le sfere singole coincidono pur sempre: « ciascuno può avere la sua verità ed è pur sempre

la stessa verità ». L'essere singolo, svolgendo la sua natura particolare, è nel medesimo tempo un'espressione, un riflesso dell'essere universale: ciascuno di noi, nel tendere verso il suo sè, abbraccia l'infinito.

Du sehnst dich weit hinaus zu wandern,
Bereitest dich zu raschem Flug.
Dir selbst sei treu und treu den andern;
Dann ist die Enge weit genug.

[Tu aspiri a dirigere i tuoi passi fuori, verso l'ampio spazio, tu ti prepari ad un rapido volo. Sii fedele a te e fedele agli altri: allora anche i tuoi ristretti confini ti parranno ampî abbastanza].

Anche la libertà si concilia con la necessità. Tutti stiamo sotto eterne, ferree leggi, che non ammettono ribellione: onde anche l'azione creatrice della natura obbedisce, in tutta la sua ricchezza, a tipi determinati e fissi. Ma tutto il rigore delle leggi lascia uno spazio sia alla formazione individuale, sia anche al nostro proprio agire: « la nostra vita, come il tutto a cui apparteniamo, è costituita, in modo per noi incomprensibile, di necessità e di libertà »; la potenza e la limitazione, l'arbitrio e la legge, la libertà e la misura cercano e trovano continuamente nella nostra vita una conciliazione.

Il tempo e l'eternità non formano qui una rigida opposizione: l'eterno, sul quale ogni vita si fonda, è presente nel tempo, e ad ogni momento, conforme alla sua incomparabile natura, in modo del tutto particolare: perciò noi dobbiamo afferrare nel tempo l'eterno, vedere nell'istante il simbolo dell'eternità. Nè si tenda con avida fretta dall'istante all'istante successivo: l'esistenza umana perde ogni senso e valore quando da giorno nasce giorno, quando l'istante divora l'istante. Con l'attività infaticata si congiunge così una quiete sicura: il senso aperto alle esigenze del vivo presente non toglie la certezza di sentirsi nell'intimo vicini a ciò che di grande vi è in tutti i tempi.

" Die Wahrheit war schon längst gefunden,
Hat edle Geisterschaft verbunden:
Das alte Wahre, fass'es an! ".

[È da lungo tempo che la verità è stata trovata, essa ha collegato i più nobili spiriti: sappi afferrare l'antico vero!].

Nessun contrapposto è per Goethe più importante e nessuna conciliazione più feconda di quella dell'interno e dell'esterno.

Mentre l'indirizzo prevalente di quell'età inclinava a tutto derivare dall'interno, Goethe dà all'esterno maggior indipendenza e valore: solo il contatto dell'interno e dell'esterno è per lui fecondo di vita e di azione. L'interno e l'esterno si richiamano l'un l'altro: l'interno si rivela ed ha forma concreta solo nell'esterno, l'esterno dischiude l'essere suo solo nella partecipazione spirituale: solo dal mutuo contatto e dalla mutua penetrazione sorgono forme vitali. Tale esperienza derivata dalla creazione artistica diventò per Goethe una necessità della natura personale; questo concretamento dell'interiorità e questo interiorizzamento dell'esteriorità costituirono per lui la sede d'una creazione vivente, il rifugio dai dolori della vita. Perchè tutto ciò che lo allietava, lo tormentava od altrimenti lo occupava, doveva convertirsi in immagini, in poesia: tale contrapposizione concreta della vita sua a sè stesso era per lui sorgente di pace spirituale, anzi era una liberazione definitiva. Certo a questo scarico, per così dire, dei proprî stati spirituali nelle creazioni dell'arte difficilmente si può attribuire un carattere morale. Ma ben ha esso contribuito essenzialmente a dare all'opera di Goethe quella grandiosa veracità e quella semplicità mirabile, che fra tutti lo distinguono, e per le quali potè ben dire di sè stesso:

« Teilen kann ich nicht das Leben,
Nicht das Innen, noch das Aussen,
Allen muss das Ganze geben,
Um mit euch und mir zu hausen.
Immer hab'ich nur geschrieben
Wie ich fühle, wie ich's meine,
Und so spalt'ich mich, ihr Lieben,
Und bin immerfort der Eine ».

[Io non posso separare la vita, nè l'interno, nè l'esterno; a tutti debbo dare il tutto per sentirmi uno con voi e con me stesso. Io ho sempre scritto come il sentimento e il pensiero mi dettano: così io mi scindo interiormente, o miei cari, e pur rimango sempre uno].

In stretta connessione con questa unità dell'interno e dell'esterno sta quella mirabile obbiettività del pensiero e della creazione che noi ammiriamo, più che in ogni altro, in Goethe. Quest'obbiettività non è solo un'imitazione perfetta delle cose, che anzi il modello esterno viene trasferito sul terreno inte-

riore, dove esso acquista una vita propria: allora esso può esprimere tutto l'essere suo ed agire efficacemente sull'uomo. Così lo spirito non impone alle cose le sue disposizioni subbiettive, ma sorprende, rapisce alle cose la loro propria vita: la loro intima natura si disvela agli occhi del poeta. Questi è allora come un incantatore, che errando per la natura dà agli esseri per sè muti un linguaggio, che penetra con lo sguardo l'infinità delle cose, che riconduce ogni molteplicità alle sue profondità interiori e nel tempo stesso distingue ciò che vi è nelle cose di vivente, di essenziale e di attivo. Tale vivificazione interiore della realtà non ammette più separazione fra l'uomo ed il mondo, non tollera distinzione fra la parvenza e l'essere; ad essa si dischiude il mistero ultimo in quella compenetrazione dello spirito e del mondo, « che ci dà la più consolante certezza dell'eterna armonia dell' esistenza ». Allora acquista un pieno fondamento la convinzione del poeta:

„ Natur hat weder Kern noch Schale,
Alles ist sie zu einem Male „.

[La natura non ha nè nucleo nè involucro, essa è tutto in una volta];
e:

„ Wir denken, Ort für Ort,
Sind wir im Innern „.

[Noi pensiamo in ogni singolo posto di trovarci nell'interno].
Tale convinzione ben distingue tra verità dell'arte e realtà naturale, ma la nuova realtà, che l'arte crea, non si stacca dalle cose, bensì costituisce il loro vero e proprio essere, a cui si giunge superate le prime apparenze. L'arte mette in luce così dalle apparenze, che la velano o la deturpano, la pura forma, la realtà sostanziale: perciò essa può penetrare tutta la vita e ricondurla alla sua più profonda verità.

Appunto perchè Goethe pregia l'arte come l'anima della vita, egli non la contrappone alla morale, non eleva una cultura ed una concezione estetica a spese della morale. Ben deve l'arte essere autonoma e la cultura per l'arte seguire la via propria; la libertà umana e poetica non deve essere limitata da « moralità convenzionali », da pedanterie presuntuose. Ma, come tutti i grandi artisti, anche Goethe non può pensare altamente dell'arte e vedere in essa l'anima della sua vita, senza vedere

simultaneamente in essa un'opera morale e senza collegare intimamente la cultura artistica con la cultura etica. Se nell'opera d'arte bisogna mirare sempre alla verità ed unicamente alla verità, tenendo lontani tutti i cattivi demoni, come la presunzione, la vanità, la partigianeria e simili, la creazione artistica acquista senz'altro un carattere etico. E ciò che vale delle singole opere, vale anche del complesso della vita. Poichè questa ha da foggiare chiaramente e vigorosamente la natura interiore, indirizzandola verso la perfezione dell'attività sua, ha da svolgere in tutta la sua purezza e saviamente utilizzare il particolare carattere spirituale, con ciò essa diventa la più alta opera d'arte. Ma questa cultura di sè esige tanta conoscenza, tanta limitazione e tanto dominio di sè stesso, tanto spirito di rinuncia e di sacrifizio, che essa diventa nel tempo stesso il più alto còmpito morale.

Ed in fondo è anche la creazione artistica, che dà alla convinzione di appartenere ad una vita universale e divina una verità personale ed una potenza superiore. L'opera d'arte ha bisogno d'una disposizione religiosa, in quanto presuppone una contemplazione disinteressata e pura, quasi una venerazione dell'oggetto. « Chi non comincia con la meraviglia e l'ammirazione, non troverà l'ingresso al più intimo santuario ». L'artista deve le sue scoperte, le sue sintesi, i suoi trionfi, non alla propria riflessione, ma ad una forza superiore: sul rogo che è stato innalzato con penoso lavoro deve discendere il lampo dall'alto, perchè si levi una fiamma brillante. Così ogni vera vittoria dell'arte deve essere data da qualche cosa di più alto: essa deve venir lietamente accolta e venerata con riconoscenza, come un dono della grazia. In realtà tutta l'opera di Goethe è penetrata da questo senso di gioconda gratitudine. Ed unita con essa va una ferma fiducia nella presenza di una ragione nel fondamento delle cose, la fede, come un sentimento di alta sicurezza del presente e dell'avvenire, attinto dalla fiducia in un essere infinitamente grande, infinitamente potente ed imperscrutabile: da questa sorgente scaturisce anche quel sentimento, che nessuno porta con sè nascendo e che tuttavia è indispensabile perchè l'uomo diventi un uomo completo: la reverenza.

Con questa conclusione la concezione di Goethe torna al suo punto di partenza: la dipendenza dell'individuo dalla vita superiore del tutto è il fondamento di tutta la sua dottrina. Ma

quanta ricchezza di vita si è dispiegata in questo circolo, quante profondità ha rivelato la realtà! Senza alcuna brusca rottura con la realtà immediata, tutta l'esistenza è stata purificata, nobilitata, ricondotta alla sua sostanza essenziale. In questo sta sopratutto la grandezza del pensiero di Goethe, che con aperto e libero senso esso accoglie a sè tutta la molteplicità dell'essere e del divenire, con tranquilla, ma energica azione ne elimina tutto ciò che è apparente, convenzionale, unilaterale, e porta così alla luce ed all'azione ciò che vi è di vivente, di vero, di prettamente umano. Così ha luogo una continua purificazione della vita, un passaggio dall'apparenza all'essere, un'elevazione interiore della realtà: anche ciò che è antico, appare ed agisce come nuovo, poichè è spogliato di tutte le impurità che lo offuscavano e si riduce alla sua pura, luminosa essenza. Con questo approfondimento la vita acquista anche in libertà e potenza interiore: ed è questa libertà interiore ciò, in cui Goethe vedeva il nucleo dell'opera sua, ciò che in lui costituisce una sorgente inesauribile di vita. Nessuno gli contraddirà, là dove dice: « Chi è riuscito a penetrare i miei scritti e l'essere mio, dovrà confessare che egli ne ha ricevuto una certa maggior libertà interiore ».

γ) *Schiller.*

La concezione di Schiller non ha l'ampiezza, l'indipendenza e la ricchezza di quella di Goethe, ma è importante nella sua concentrazione energica; essa segue il suo particolare indirizzo con mirabile forza e calore. Nei circoli letterari di quel tempo, Schiller è innanzi tutto l'uomo energico, l'uomo d'azione; questo carattere impresso a tutto il suo lavoro fa di lui il più grande poeta drammatico della Germania e dà anche alla sua esposizione scientifica una concatenazione serrata, un'accentuazione energica dei contrapposti, un movimento drammatico. Così pure il suo pensiero filosofico si volge di preferenza ai problemi etici e fa di lui un seguace entusiasta della teoria kantiana della libertà: con essa egli è perfettamente d'accordo nell'elevare l'uomo al disopra del meccanismo della semplice natura, con essa egli aspira a ridestare nell'uomo una superba coscienza di sè stesso, come membro d'un ordine invisibile. I pensieri kantiani si spogliano, nell'ardente animo del poeta, della lor veste scolastica, s'avvicinano più intimamente al cuore dell'uomo

e così rivelano tutta la loro potenza liberatrice ed elevatrice. Certo si mitiga l'aspra severità di Kant e il sentimento si colora di gioia e la vita di piacere; ma l'alta serietà del tutto non è in alcun modo sminuita e resta sempre lontana ogni forma di quella frivolezza, a cui anche un Goethe qualche volta indulge.

Con tale serietà e con tale disposizione fondamentale di carattere etico si collega in Schiller l'aspirazione ardente a fare della vita un'opera d'arte, a collegare strettamente il buono col bello. Le formule, in cui egli realizza questo suo tentativo, non sono inattaccabili, e non in ogni fase della sua vita venne resa uguale giustizia al buono ed al bello; sempre però l'uno e l'altro vennero concepiti con altezza di pensiero, in modo che la vita dovesse venirne tutta nobilitata. Il bene morale non è mai degradato ad una pura somma di precetti, ma significa sempre una nuova forma dell'essere, il trasferimento in un mondo superiore, non è mai pura negazione, ma ha anzitutto lieta e vigorosa affermazione; il bello poi, come «libertà nella parvenza», non dà in nessun modo solo un godimento momentaneo, ma compie una vera nobilitazione della vita, diventa un elemento indispensabile della vera cultura. Quanto più spesso la storia ci suole mostrare fra loro ostili l'elemento morale e l'artistico, tanto più lietamente dobbiamo salutare come qualche cosa di grande e di raro un pensiero, che, come quello di Schiller, cerca non solo di conciliarli, ma di mostrare che sono l'un coll'altro connessi indivisibilmente: «L'alta purezza dal punto di vista morale conciliata col pieno riconoscimento dell'indipendenza della vita artistica è il carattere particolarissimo del pensiero di Schiller» (Kühnemann).

Schiller non avrebbe potuto levarsi così altamente sopra questa opposizione senza un alto concetto dell'uomo e dell'essenza umana, senza l'idea d'una cultura spirituale diretta ad innalzare la totalità dell'essere nostro. La fede di quel tempo nella grandezza e nella dignità dell'uomo non ha in nessun luogo trovato un'espressione più nobile: il pensiero dell'umanità infiamma tutti i concetti e dà a tutte le varie tendenze una profonda unità. Ma Schiller è ben lontano, così come Kant, dal porre troppo in alto l'uomo così come esso è, dall'idealizzare troppo leggermente il suo stato empirico. È piuttosto l'ideale della ragione, ideale vivo, presente ed attivo in ogni individuo, che conferisce all'uomo tutto il suo valore; questo

fatto costituisce nel tempo stesso un còmpito infinito; l'uomo ha, innanzi tutto, da scoprire e conquistare l'essere proprio, ed egli può giungervi solo con l'applicarvi tutte le sue forze. Tanto meno pensa Schiller di presentare come buono od almeno discreto lo stato presente dei rapporti umani: la sua descrizione dell'aspetto irrazionale della natura e della storia si leva talvolta fino ad un crudo realismo, che non è lontano da un fosco pessimismo. Se Schiller ne resta immune e, nonostante il lato oscuro della vita, conserva un senso di serena letizia, ciò avviene, non per un fiacco compromesso col mondo, ma per un'elevazione al disopra del mondo, per l'elevazione in un invisibile regno della ragione, che assicura all'io un'indipendenza superiore al mondo e che è sorgente di beni, di fronte ai quali quelli della realtà immediata si riducono a nulla. E questa ferma e lieta fede, non scossa dal pieno riconoscimento dell'irrazionalità del mondo, che dà al pensiero di Schiller una tale potenza di agitare e di commuovere, ma anche di fortificare e di rinfrancare gli spiriti; tutto il pensiero e l'esser suo irradia un senso eroico, una giovanile freschezza, un potente impulso alla lotta ed alla vittoria. Con gratitudine riconobbe un Goethe che Schiller lo aveva dalla troppo esclusiva considerazione delle cose esteriori e dei loro rapporti ricondotto a sè stesso, donandogli così come una seconda giovinezza: similmente ha Schiller esercitato su tutto il popolo tedesco un'azione liberatrice, elevatrice, rinnovatrice, e continuerà ad esercitarla attraverso ogni rivoluzione dei tempi.

δ) *Il romanticismo.*

Una trattazione minuta intorno al romanticismo non entra nel disegno dell'opera nostra. Ma esso ha avuto nel complesso della vita e della filosofia un'influenza troppo rilevante per essere passato del tutto sotto silenzio: vediamo quindi di metterne in rilievo, per quanto è possibile, dalla varietà multicolore delle personalità e dalle successive sue trasformazioni nelle diverse fasi storiche, i tratti più costanti e più salienti.

Il romanticismo è già difficile a trattarsi ed a giudicarsi per questo, che è un movimento molto complesso. Esso è in primo luogo un'intensa eccitazione del soggetto; sorge da un'epoca in cui l'equilibrio tra l'azione e lo spirito, tra oggetto e soggetto

è turbato, in cui i còmpiti proposti non soddisfano più l'aspirazione interiore. Che cosa rimane in tal posizione, se non ritrarsi nella vita dei proprî stati interni, separati più che sia possibile dalle cose, se non tentare di trovare nel loro svolgimento un soddisfacente contenuto alla vita? Ma la pura conversione al soggetto non dà ancora un indirizzo romantico: essa può, p. es., generare nella religione una libera vita del sentimento, che ha col romanticismo ben poco di comune. Col romanticismo è essenzialmente connessa la disposizione artistica, la formazione di una concezione estetica della vita: il soggetto, che cadrebbe altrimenti nel vuoto, trova il suo còmpito e la sua gioia nel foggiare esteticamente la sua interiorità, nel fare del fondamento interiore dell'uomo un'opera d'arte; lo spirito così si foggia per godere in questa forma sè stesso. Tale impresa porta con sè *a priori* una contraddizione. Poichè, siccome l'uomo svolge la sua vita soltanto col tutto e nel tutto, così egli non può realmente separarsene e, svolgendo soltanto la varietà dei suoi stati interiori, trasformare il suo interno in una sostanziale opera d'arte: qualunque talento, anzi qualunque genialità dell'individuo non può superare questa interna contraddizione ed elevarsi ad una vera, grande e pura azione creatrice. Ma anche i movimenti diretti verso fini inarrivabili possono aver valore col destare nuove forze: gli sforzi verso l'impossibile hanno qualche volta condotto a risultati di reale valore. Così il romanticismo, correndo appresso al suo sogno d'una subbiettività sovrana nella sua azione creatrice, ha esercitato una notevole azione col promuovere l'interiorità e la mobilità della vita dello spirito ed è stato anche in altri punti il principio di eccitazioni feconde.

Il romanticismo tedesco trovò innanzi a sè un ricco movimento artistico: col separare più recisamente il soggetto, esso diede alla creazione letteraria ed al nuovo pensiero maggiore coscienza di sè, maggior forza di repulsione ed una forma più accentuata. Le posizioni dell'umanesimo tedesco vengono qui potenziate fino ad una cruda unilateralità. Ora l'arte — ossia la creazione letteraria — appare con l'unico degno contenuto della vita, ora si predica con audace esclusività una concezione estetica del mondo e della vita, ora si scioglie l'alleanza dell'arte e della morale, ora il soggetto geniale disdegna ogni vincolo e si crede infinitamente superiore al resto dell'umanità per la sua facoltà artistica ed il suo gusto delicato.

Così il romanticismo provoca e potenzia tutto quanto vi è di problematico in una cultura esclusivamente artistica. Ma la maggiore coscienza e mobilità del pensiero portano con sè anche dei vantaggi. I romantici sentivano di essere i precursori di una nuova età: per i primi essi hanno portato il carattere particolare di questa al suo pieno riconoscimento ed introdotto un concetto della cultura, che in questo senso era nuovo allo spirito tedesco. Anche l'espressione « cultura » è stata per la prima volta da essi usata a designare uno stato spirituale. I romantici hanno lottato con tutta la superiorità del loro spirito contro il razionalismo, volgendo da esso il gusto del pubblico; essi hanno levato in Germania la riflessione e la critica ad un'altezza e ad una potenza fino allora ignote. Con l'opera loro si disegnava in verità l'alba d'un nuovo orientamento dello spirito.

In quanto nella creazione artistica seguono una via propria ed indipendente, ciò che sovratutto li occupa è lo svolgimento della vita interiore, l'elaborazione estetica della libera sentimentalità. Tutto l'elemento obbiettivo dell'opera loro è solo uno strumento, che serve all'estrinsecazione della loro facoltà subbiettiva; ciò che si vuole godere non è l'oggetto, ma, attraverso l'oggetto, il proprio sè, il proprio stato interiore; quindi si vuol rivivere questo stato, non nella sua obbiettività immediata, ma nella sua riflessione su sè stesso. Perciò lo spirito si approfondisce sempre più nella contemplazione della sua interiorità, vuole sentire il suo sentimento, godere il suo godimento: così seguono rispecchiamenti a rispecchiamenti, ed il tutto si riduce sempre più ad una fantasmagoria impalpabile. La vita, in questo perpetuo ritorno sopra sè stessa, diventa artificiosa ed evanescente, perde ogni semplicità e spesso anche ogni verità.

Ma in mezzo ai suoi pericoli ed ai suoi errori, questo ideale della vita porta con sè anche qualche cosa di nuovo e di alto. Il soggetto, col proclamare l'assoluta sovranità della sua attività creatrice, si eleva alle creazioni più libere e più audaci, s'impossessa di tutte le materie e di tutte le forme; la fantasia respinge ogni limitazione ed ogni vincolo, vuole ad ogni costo sfuggire alla volgarità quotidiana e si innalza dalla realtà immediata in regioni straniere e lontane, anzi in un nuovo regno pieno di meraviglie e di incanti. Sorge una poesia fantastica, un gusto del misterioso e dell'avventuroso: lo spirito ama avvol-

gersi in una semioscurità crepuscolare, in una vita di sogno. Sembra anzi che s'avanzi con misteriose influenze nella nostra vita un mondo superiore chiuso al puro sapere concettuale, rivelantesi a noi per via di accenni e di oscuri presentimenti: la vita e l'essere nostro acquistano così un carattere simbolico: le cose sono nel fondo loro qualche cosa di più e di meglio di ciò che esse immediatamente esprimono. L'incosciente non è qui un grado inferiore, ma la stessa sorgente originaria della vita. Tutto questo può facilmente degenerare in una tendenza quasi morbida; tutto ciò che contraddice alla visione naturale e semplice delle cose è salutato con simpatia: quanto più paradossale un'affermazione, quanto più sono sconvolti i rapporti naturali, tanto maggiore sembra la profondità. Così, p. es., Novalis fa consistere il romanticismo nel dare alle cose ordinarie un aspetto misterioso, al noto la dignità dell'ignoto, al finito l'apparenza dell'infinito. Ma questo tendere al di là delle miserie quotidiane, ben comprensibile in un tedesco di quell'età piccola e gretta, ha anche giovato ad aprire gli occhi per nuovi aspetti della realtà: i romantici hanno destato il senso per la poesia della foresta e del plenilunio, per il fascino delle tradizioni storiche, specialmente nazionali, essi ci hanno avvicinato spiritualmente l'ambiente naturale e storico, intrecciandolo più strettamente col nostro sentimento.

All'estensione della materia corrisponde un arricchimento nei mezzi espositivi. I romantici mirano sovratutto a svolgere dall'anima la vita libera del sentimento, a metterla nella più viva luce possibile, a fissarne gli ondeggiamenti, a dare una forma alle sue oscillazioni inafferrabili. Tale concezione del còmpito dell'arte dà luogo a molte leziosità ed esagerazioni. Ma dall'applicazione di tutte le forze, al fine di esporre la pura vita dello spirito, deriva una maniera altamente caratteristica ed un fecondo svolgimento dell'espressione. Essa guadagna in delicatezza ed armonia, in spiritualità ed in risonanza; la lingua si fa più plastica e pieghevole, svolge nella successione ritmica dei suoni una cadenza melodiosa, acquista un colorito brillante: così le riesce possibile tracciare con mirabile finezza anche le vibrazioni più lievi del sentimento e specialmente quegli stati incerti di esso che mutano ed oscillano continuamente fra estremi opposti, incarnarne gli ondeggiamenti vaporosi ed in genere aggiungere una specie di vaga poesia alle creazioni del-

l'arte. Manca per contro la forza alle grandi sistemazioni ed alla rigorosa esecuzione. Il lavoro s'arresta nel frammentario e nell'aforistico, nè vuole uscirne: la logica e la conseguenza sono anzi considerate come un male. Su questo terreno non potevano perciò sorgere capolavori di primo ordine. Ma tutto lo svolgimento posteriore della letteratura tedesca, anche la lotta contro il romanticismo, si è appropriato quella ricchezza d'espressione che questo aveva prodotto e la perfezione del suo stile può servire anche oggi di modello.

Il romanticismo provoca la nostra completa contraddizione soltanto là, dove erige a principio dominatore ed esclusivo della vita quello che ha tutt'al più un certo valore per l'arte. La libera sentimentalità si mostra infatti ben presto incapace di dare all'esistenza un valido contenuto; la « soggettività infinitamente libera » tradisce la sua mancanza di solidità e di forza, l'isolamento dalle cose ed il rispecchiamento in sè stesso si rivela d'una vanità insopportabile; l'abituale disprezzo romantico della morale, con l'incapacità di concepire la morale altrimenti che sotto forme grottesche, appare semplicemente come un segno della sua propria superficialità. Sempre più chiaramente si vede che quella libera soggettività manca di profondità spirituale, che il magnifico giuoco manca di sostanza. Quindi esso degenera sempre più in forme futili e vane, in una vuota sofistica sentimentale, quanto più conseguentemente si svolge. Onde eminenti seguaci di quell'indirizzo non seppero in fine prendere altro partito, che di cercare un fermo appoggio fuori di sè, nella soggezione ad un ordinamento ecclesiastico autoritativo, certo non senza avere, contro ogni verità storica, rivestito questo ordinamento d'un'aureola romantica. Personalità vigorose e franche non potevano sorgere da quest'indirizzo.

Mentre il romanticismo più deciso veniva così consumandosi da sè stesso, si svolgeva anche una forma più moderata, che esercitò sull'evoluzione spirituale un'azione altamente feconda. Questa forma mitigata è caratterizzata da ciò, che il soggetto non s'arresta nella sua rigida opposizione alle cose, ma fa ad esse ritorno, partecipa ad esse la sua profonda interiorità e le vivifica così in sè stesse. Ben rimane sempre il centro di gravità nel soggetto: le cose non dischiudono, come in Goethe, la loro propria anima, ma la ricevono dall'uomo. Tuttavia il

puro sentimento ha un certo contrappeso nelle cose; queste, poi, vengono accolte come qualche cosa di vivente ed avvicinate interiormente all'uomo. Da questo punto di vista è stata sopratutto vivificata la storia in tutte le sue molteplici ramificazioni: la patria e la stirpe, il costume e il diritto, il linguaggio, l'arte, la religione. Dappertutto il movimento storico appare qui come animato da una vita propria, di gran lunga superiore ad ogni riflessione umana; in esso domina un divenire calmo e sicuro e tutta la sua molteplicità è stretta e collegata da leggi fisse come quelle d'un organismo: l'uomo non deve pretendere di dominare a sua posta ed adattare ai suoi fini il risultato di questo divenire, ma deve ad esso adattarsi e seguirne la direzione. Onde la concezione « organica » del diritto e dello Stato, l'idea moderna di nazionalità con tutti i suoi impulsi, i suoi risvegli ed i suoi pericoli, il collegamento universale del proprio lavoro con l'opera del passato — tutto questo in deciso contrasto con l'indirizzo del XVIII secolo. Un'interna contraddizione non si può anche qui disconoscere: quella vita interiore e quella connessione organica, che dovrebbero convalidare fermamente le cose di fronte all'uomo e destare in questo il senso della vanità della sua pura riflessione razionale, sono state in realtà poste dall'uomo nelle cose: l'oggetto non agisce su di noi con la sua propria natura, ma con l'immagine trasfigurata che il soggetto ha preparato in sè stesso.

Ma per quanto non si possa negare che l'indirizzo della scuola storica è in sè contradditorio ed inclina facilmente ad una condotta prevalentemente passiva, ad un indebolimento dell'azione virile, esso conserva indubbiamente dei grandi meriti: esso ha plasmato la vita in forma più ricca, più nudrita, più intuitiva, esso ha cercato di darle un più vasto fondamento: anche chi lo abbia oltrepassato non potrà mai dimenticare quanto abbia concorso l'indirizzo storico — e con esso il romanticismo — ad ampliare e ad arricchire la nostra vita.

c) Le concezioni della vita nella speculazione tedesca.

I grandi sistemi della fine del secolo XVIII e dell'inizio del secolo XIX devono essere intesi in connessione col loro tempo e con le loro finalità interiori: del resto si ripete sempre ancora il guaio di vedere uomini come Schelling ed Hegel, coi quali

un Goethe trattava da pari a pari, far la figura di semplici avventurieri nel regno del pensiero, anzi quasi di pazzi. Una tale aberrazione non avrà ragione d'essere, quando noi li consideriamo come figli d'un'età che aspirava ad erigere, di fronte a tutti i rapporti esteriori, un regno di interiorità autonoma, che pensava altissimamente delle facoltà dell'uomo e poneva l'apogeo della vita nella libera creazione, sul tipo della creazione artistica. Sul terreno della filosofia una tale creazione non è per gli spiriti eminenti la produzione d'un mondo immaginario accanto al mondo reale, ma è la scoperta e la determinazione precisa di quei fatti centrali della vita dello spirito, il cui conseguente svolgimento conduce ad una appropriazione interiore e ad una trasfigurazione spirituale di tutta la realtà: il processo, che qui s'inizia, è l'attrazione dell'intiero mondo in un movimento ascensivo procedente dal seno stesso dello spirito. L'errore stava qui meno nel concetto fondamentale che nell'affrettata e temeraria esecuzione: con un atto di illuminazione improvvisa doveva esser raggiunto il nucleo della realtà e la vita dello spirito umano trasformata in una vita assoluta. Di qui procedeva un quadro troppo sommario, anche troppo antropomorfico, della realtà: non solo contro di esso protestava dall'esterno la troppo spesso maltrattata esperienza, ma anche la profondità stessa della vita spirituale resisteva a questa troppo sommaria trattazione. Una reazione contro questo esagerato concetto della potenzialità umana fu, ed in primo luogo per la stessa vita dello spirito, una necessità. Ma quanto è sicuro che il problema ha bisogno d'una più vasta trattazione e d'un più ampio fondamento, altrettanto è innegabile che questi audaci sistemi, con la loro grandiosa concezione unitaria, con la loro lotta d'una grande personalità contro un mondo intiero, con la loro energica e caratteristica trasfigurazione della realtà, conservano un altissimo valore. Essi non contengono solo una ricchezza incalcolabile di eccitazioni e di sprazzi di vivida luce, ma dànno anche alla totalità del pensiero un salutare indirizzo verso un'unità sistematica grandiosa. Chi apra imparzialmente il suo spirito all'azione della loro esposizione vigorosa, profondamente caratteristica e personale, sentirà chiaramente la superiorità della loro opera geniale sui piccoli ragionamenti degli epigoni, grandi nella critica, ma piccoli nella creazione.

Dal numero di questi grandi ricorderemo Fichte, Schelling,

Hegel, Schleiermacher e Schopenhauer. I primi quattro s'accordano, nonostante ogni altra divergenza, nell'affermare il mondo come un'incarnazione della ragione, mentre Schopenhauer lo rinnega altrettanto decisamente come l'opera di un principio irrazionale. Fichte, Schelling, Hegel osano imitare il divenire della ragione cosmica per via d'un processo continuo del pensiero, « costruiscono » il mondo, mentre Schleiermacher persegue lo stesso fine con maggior ponderazione, ma anche con minor vigore. Il lavorio della cultura nel XIX secolo ha trovato in Hegel la sua più notevole espressione: di lui quindi ci occuperemo più a lungo.

a) I sistemi del pensiero costruttivo.

Fichte, Schelling, Hegel costituiscono, nonostante le loro differenze, un movimento unico: tutta l'opera loro si fonda su d'una tesi fondamentale. Questa tesi s'intende solo partendo da Kant, e cioè dalla sua teoria d'un'attività collettiva dello spirito e d'una struttura interiore della vita spirituale: teoria che introduce nella filosofia un nuovo e particolare metodo « trascendentale » distinguendolo nettamente dall'empirico. Questo nuovo metodo era stato da Kant ben delimitato ed assoggettato a condizioni rigorose. I suoi audaci successori, animati da un senso vigoroso di giovanile ardore, sorretti dall'alta coscienza di un'età profondamente agitata, liberano l'attività del pensiero da tutti questi limiti, ne fanno il centro, l'anima creatrice della realtà; esso non ha, sembra, che da esplicare tutta la sua forza per attrarre a sè, anzi meglio per svolgere da sè l'intiera infinità dell'essere.

La vita dello spirito non può convertirsi in un'attività creatrice del mondo senza elevarsi notevolmente sopra di ciò che per essa ordinariamente s'intende. Essa non può essere una pura proprietà degli individui, ma deve staccarsi da essi ed affermare di fronte ad essi la sua indipendenza: di più in più essa si trasforma in un regno autonomo, che assoggetta a sè anche l'uomo, che è governato, non dalle esigenze dei fini umani, ma dalle sue proprie necessità. Nello stesso tempo essa si trasforma da un essere immobile e definitivo in una vita continuamente progrediente, in un'evoluzione mossa da una forza interiore, in un processo ascensivo incessante. Tutta la realtà

è attratta in questo processo e così acquista in sè movimento e vita: in special modo la storia diventa la generatrice della vita dello spirito e riceve così un'importanza non mai avuta fino allora. Anche la legge semplicissima del movimento è presto scoperta; il progresso avviene per un alternarsi di produzioni e di superamenti di contrari; nella corrente di quella vita ogni posizione provoca un'opposizione e dalla loro lotta si elabora una sintesi, alla quale seguono altre ed altre sintesi, finchè tutta la realtà è abbracciata in questo movimento e si trova così trasmutata in vita spirituale, in movimento di pensiero.

Con questo affermarsi della vita spirituale come realtà autonoma di fronte all'uomo, si trasforma sempre più la concezione iniziale della vita e del suo còmpito. Da principio il movimento è ancora abbastanza vicino all'uomo ed ha l'anima individuale per soggetto; l'uomo appare allora come il re delle cose, in quanto crede di produrre egli stesso, con l'attività suprema dell'essere suo, l'intera realtà. Ma quanto più la vita dello spirito si va erigendo in un regno proprio contrapposto all'uomo, tanto più deve subordinarsi e riconoscere una superiore attività creatrice, tanto più il movimento del pensiero cosmico si leva al disopra della vita spirituale immediata. Per quanto il nucleo di tutta la realtà sia sempre un'attività spirituale, si trasmuta la sua posizione di fronte all'uomo e contemporaneamente il suo rapporto con la realtà; onde si trasformano anche la concezione e la trattazione dei singoli campi della vita.

I tre grandi rappresentanti di questo indirizzo, Fichte, Schelling ed Hegel, non sono però tre semplici stadii d'un movimento progressivo culminante in Hegel, chè ciascuno di essi cerca il nucleo della vita spirituale e del movimento del pensiero in un posto differente: per Fichte il pensiero è un'attività di carattere morale, che sottopone il mondo ai fini supremi della ragione; per Schelling è una creazione artistica, che trasforma il mondo all'interno ed all'esterno in una vivente opera d'arte; per Hegel è un processo logico-dialettico, che abbraccia in sè tutta la storia del mondo e raggiunge il suo culmine definitivo nel pensiero del pensiero. Ciascuno ha quindi una sua speciale visione delle cose, ciascuno mette in prima linea i suoi speciali problemi ed aspetti, ciascuno ha anche il suo speciale tono sentimentale; tutti insieme hanno gettato nella vita umana tanta luce di pensiero, tanto vigore di eccitamento, che la loro in-

fluenza potrà bene di tempo in tempo oscurarsi, ma sparire non mai.

aa) Fichte.

L'opera di Fichte (1762-1814) è in eminente misura azione personale, esplicazione della sua propria individualità. La sua natura vigorosa ed attiva non potè trovare la propria via fino a che l'influenza di Spinoza gli fece vedere nell'uomo un puro momento d'una rigorosa concatenazione causale: da questo penoso contrasto con sè stesso lo liberò la dottrina kantiana col suo rinvigorimento del soggetto, con la sua trasformazione della causalità da una legge cosmica in una forma del pensiero, con la sua preminenza della ragion pratica. Ma tale adesione a Kant lo conduce immediatamente a sorpassare Kant: dove l'aspirazione verso la libera attività domina il pensiero e il sentimento, la limitazione kantiana dell'attività da parte di un mondo contrapposto all'uomo deve necessariamente diventare un ostacolo insormontabile, la « cosa in sè » deve sparire. Ora la ragion pratica diventa la radice di tutta la ragione ed il pensiero stesso che anima ed illumina la realtà si riduce ad un agire: ora si può di buon animo procedere all'ardita impresa di derivare tutto il mondo dall'attività dell'io e di trasformarlo in pieno possesso dell'uomo. Per tutta la sua vita l'uomo è posto così dinanzi ad un *aut-aut*, dinanzi alla scelta fra libertà e servitù. L'essenziale è sempre di fondare l'esistenza sull'azione propria, vale a dire, di fondarla su chiari concetti e su di essi foggiarla: in nessuna parte l'uomo deve sottomettersi ciecamente ad un ordinamento imposto dall'esterno ed affidarsi all'autorità ed alla tradizione, ma deve tutto prendere sopra di sè stesso ed in ogni formazione intervenire con il suo proprio io. Tale conversione della vita alla libertà esercita la più potente influenza sullo stato, sulla società, sulla religione: dappertutto si ha un risveglio dalla pigra abitudine e dai comodi compromessi, un appello all'autonomia virile, alla trasformazione dell'esistenza in pura ragione. Come fine ultimo dell'esistenza è posta ora la cultura nel senso di un « esercizio di tutte le facoltà al fine della perfetta libertà, della perfetta indipendenza da tutto ciò che non è noi, che non è il nostro puro io ».

Con questo vigoroso appello all'azione, Fichte ci appare anzitutto come una natura impetuosa ed energica: ma il movimento, che egli vuol suscitare, è in primo luogo movimento

interiore verso una concentrazione interiore ed una purificazione profonda, verso l'indipendenza del pensiero e della vita: esso è, prima che azione sul mondo, azione di pensiero, filosofia. La vera forza che asservisce l'uomo è « l'illusione », quindi « vivere nella verità vuol dire pensare e conoscere la verità ». Ed ancora, l'attività così rivolta verso il suo profondo, trova in sè stessa la sua propria legge: tutto l'agire deve essere subordinato all'idea del dovere. Il riconoscimento di questa legge dà a tutta la vita un carattere rigidamente morale: l'elevazione è anche subordinazione, la subordinazione è anche elevazione. Così la morale non è qui una depressione, un immiserimento dell'uomo, ma anzi un potenziamento ed un rinvigorimento: essa non significa una modesta polizia della vita, ma è la sola via per giungere all'attività indipendente ed originaria, per elevarsi al disopra del mondo.

In tutto ciò Fichte reca all'anima umana potenti e fecondi impulsi che non hanno poco contributo a risanare la vita tedesca. Meno felice è nel porre in esecuzione il suo grandioso disegno: non sempre gli riesce di essere giusto verso la ricchezza della realtà. Per quanto mirabile sia l'energia con cui egli nei suoi giovani anni sempre ritenta di derivare il mondo dall'io come da una sorgente inesausta di attività, non si può negare che questo mondo non è che un regno di forme astratte, il quale diventa sempre più evanescente, quanto più il pensiero si allontana dal suo punto di partenza.

Il pensiero di Fichte entra in un più stretto rapporto con la ricchezza delle cose solo dopochè l'io si eleva, come vita assoluta, sopra ogni esistenza singola. Anche ora si tratta di trasformare con attività infaticabile la realtà secondo la ragione, ma ora l'agire umano s'inserisce in un grande processo cosmico e l'essenziale è di trovare, prima di tentare alcunchè di particolare, il giusto rapporto in cui noi siamo col tutto. La vita acquista così un carattere esplicitamente religioso, si svolge una nuova mistica, che impone all'uomo di afferrare l'unità eterna come ciò che vi è di essenziale nella sua vita e nel suo essere.

Das ewig Eine
Lebt mir im Leben, sieht in meinem Sehen.

[l'uno eterno vive nella mia vita, vede nel mio vedere].

Ma con tutta l'interiorità del sentimento, questa religione ri-

mane pur sempre una religione della ragione e del vivo presente: il filosofo respinge ogni pigra attesa e speranza di un al di là: «non basta farsi seppellire per entrare nella beatitudine». Egli rigetta nel tempo stesso la mescolanza di tali storici con le verità necessarie della ragione; «non si dica: che male vi è, se si accoglie anche questo elemento storico? È un male porre l'accessorio al medesimo livello dell'essenziale od anzi come l'essenziale: ciò fa torto a quello che è veramente essenziale ed opprime le coscienze».

Questo nuovo punto di vista dà anche alla vita storica e sociale un più alto valore. Nella storia appare adesso un'opera comune dell'umanità, una soluzione del còmpito umano, che è di trasformare l'azione della ragione, dapprima oscura e soggetta, in un'azione cosciente e voluta, una libera evoluzione di tutti i rapporti umani verso l'ideale della ragione. Particolarmente importante appare adesso al filosofo, il quale da principio aveva posto il fine di ogni governo nel «rendere inutile il governo», l'organizzazione dello stato; il suo pensiero passa a questo riguardo per fasi diverse. Dopo il primitivo stato della libertà abbiamo lo «stato commerciale chiuso», che deve cercare il bene economico di tutti i suoi membri, poi lo stato di cultura, che ha il còmpito di promuovere, non di dominare, tutti i campi della cultura spirituale; il pensiero di Fichte si volge infine, dopo le grandi catastrofe della vita tedesca, allo stato nazionale. Poichè qui per la prima volta l'idea di nazionalità è accolta con perfetta chiarezza nella filosofia, arrestiamoci un poco più a lungo sul suo ragionamento. L'uomo, egli dice, non può veramente amare se non ciò che egli apprende come eterno ed accoglie nell'eternità del suo spirito: alla sua vita ed azione terrena mancherebbero la forza e l'amore, se non si presentassero a lui certe connessioni, dalle quali fosse assicurata alla sua azione una sicura persistenza attraverso il volgere dei tempi. Una tale connessione porge all'uomo soltanto la sua nazione, che è «quella particolare natura spirituale dell'ambiente umano, da cui è sorto l'individuo stesso con il suo pensiero, la sua attività e la sua fede nell'eternità della stessa, in altre parole il popolo, da cui egli deriva, in cui fu allevato ed educato, da cui ricevette tutto quello che egli ha presentemente». — «Questa particolare natura è l'eterno, a cui egli affida l'eternità di sè stesso e

della sua azione imperitura, è l'eterno ordine delle cose, in cui egli inserisce ciò che vi è in lui di eterno: egli deve volerne la conservazione, perchè essa sola gli permette di estendere il breve periodo della sua vita terrena in una vita imperitura sulla terra ». Chi così collega il concetto di nazionalità con i fini supremi dell'uomo, ha la mira non alla potenza ed estensione esteriore, ma alla elaborazione interiore d'un carattere spirituale; anche come politico Fichte non cessa di essere filosofo e di considerare le cose sotto l'aspetto dell'eternità. Ciò che costituisce agli occhi suoi il pregio della vita e del carattere tedesco è questo, che in esso crede di vedere una speciale vigorosa tendenza verso l'intimo, verso l'interiorità originaria dell'uomo: egli è il primo a riconoscere ai tedeschi sopra tutti gli altri popoli quel carattere di spiritualità raccolta ed intensa, che esprime la parola « Gemüt ». Storicamente confermato è, secondo lui, questo carattere sovratutto nella riforma, nella speculazione tedesca come costruzione della realtà da un'attività spirituale, nell'educazione tedesca come formazione interiore dell'uomo.

Fichte fu un uomo di pochi, ma grandi pensieri; ed ancora in questi fu più grande nel disegno, che nell'esecuzione. Posto sul limitare di due età diverse nell'evoluzione generale del suo popolo ed in un momento critico della sua storia, a lui toccò il còmpito di risvegliare le anime: ed al suo còmpito fu fedele fino al sacrifizio. L'opera sua eccitatrice e fortificatrice, il suo carattere inflessibile, il suo pensiero rivolto sempre alle profondità della vita, hanno lasciato nella vita dell'umanità un'impronta incancellabile.

bb) Schelling.

Se Fichte nella cerchia di questi grandi pensatori è sopratutto l'individualità attiva ed eticamente inspirata, Schelling (1775-1854) ne è l'artista ed il filosofo dell'arte. Chè ovunque rivolga, anche negli altri campi, la sua ricerca, come, p. es., nel campo naturale, essa è notevole e feconda solo in quanto è animata da uno spirito artistico: dove essa rinuncia a questo appoggio, cade ben tosto nello strano e nel falso. La sua filosofia della natura si comprende solo come il frutto di un'età artisticamente raffinata e commossa e l'espressione d'un temperamento artistico geniale. Ciò che la natura è per l'intuizione dell'artista — un regno di forze viventi e di rapporti interiori —

questo deve essere anche per la scienza. Questo disegno è impossibile ad eseguirsi senza una trattazione molto sommaria, arbitraria e violenta dei dati di fatto: il che non esclude che tra gli errori appariscano intuizioni e suggestioni geniali. La natura è qui considerata come una totalità interiore, che abbraccia ogni molteplicità in una vita universale e comune; essa non è un essere immobile, ma un divenire sempre rinnovato, un processo ascensivo di evoluzione dell'essere proprio, messo in movimento dall'opposizione delle forze negative e positive, dell'attrazione e della repulsione. Così ogni esistenza separata, ogni immobilità apparente si dissolve nel fluire d'una vita infinita; «la natura non è il prodotto d'una creazione incomprensibile, ma questa creazione stessa; non è il solo fenomeno o la rivelazione dell'eterno, ma è l'eterno stesso». L'intima essenza è identica nello spirito e nella natura; solo in questa avviene inconsciamente ciò che là si eleva alla coscienza. Quindi noi possiamo ardire di illuminare la natura con lo spirito: «ciò che noi diciamo natura è un poema scritto in una cifra mirabile e secreta. Ma una soluzione del mistero è possibile, quando noi vi riconosciamo l'odissea dello spirito, che, stranamente ingannato, nel cercare sè stesso fugge sè stesso; poichè attraverso il mondo sensibile traluce come attraverso la parola il senso, come attraverso una nebbia semitrasparente il regno fantastico, al quale noi aspiriamo».

La maggioranza degli scienziati ha senz' altro respinto quest'ordine di idee; esso ha invece agito fortemente su d'una natura artistica come quella di Goethe. Chè quando questi nei più tardi anni asseriva essere mancata alla sua primitiva concezione della natura «la visione dei due grandi moventi della natura, la polarità ed il potenziamento», a chi doveva egli questo progresso, se non a Schelling?

Più tardi questa concezione estetica si estende dalla natura a tutta la realtà: questa appare allora come un'opera d'arte in sè riposante e rinnovantesi sempre da sè stessa, dal seno della sua vita: in quest'opera d'arte si tendono e si conciliano tutte le opposizioni della vita — senso e spirito, quiete e movimento, particolare ed universale —; a noi uomini poi l'arte apre l'accesso alle profondità ultime della realtà: essa ci si presenta come «l'unica ed eterna rivelazione, come il miracolo, che, se anche fosse esistito una sola volta, avrebbe dovuto bastare a persuaderci dell'assoluta realtà dell'essere supremo».

A tale principio corrisponde la tendenza a plasmare artisticamente l'esistenza umana, così nel suo complesso come nei singoli campi. L'ideale non è qui, come in Fichte, il carattere morale, ma l'individualità geniale; se pel primo si tratta di trasformare tutta l'esistenza in attività pura, qui si dice: « Apprendi solo per creare ». Anche le scienze hanno il loro ideale nell'elaborazione artistica e nella contemplazione. Questo è un punto di vista specialmente fecondo per la storia, che, eliminato ogni bagaglio erudito, deve diventare un' « arte storica ». Nelle teorie del diritto e dello Stato Schelling accoglie e perfeziona la dottrina romantica. Egli tende a porre queste formazioni in una sfera superiore alla riflessione umana, a fondarle interamente su di una vita e di una necessità interiore e propria: prima del singolo vi è la totalità, prima dell'atto cosciente un divenire e progredire incoscienti. Di fronte al razionalismo abbiamo quindi il vantaggio di un più stretto contatto con l'esperienza, di una visione, incomparabilmente più ricca, della realtà intuitiva. Ma nel tempo stesso si svolge una condotta unilateralmente passiva e contemplativa; minaccia il pericolo di rinunciare all'attività personale per cadere, con l'avversione alle piccole agitazioni umane, sotto il dominio della semplice natura.

Considerando più attentamente l'indirizzo artistico di Schelling, non può sfuggire un problema, a cui nemmeno Goethe si sottrae, e cioè l'incertezza in cui è lasciato il rapporto fra il carattere antico ed il moderno. L'arte dell'umanismo tedesco era in prima linea arte spirituale: essa raggiunge l'apogeo della sua creazione e della sua azione nella lirica, essa è tutta penetrata di pensiero. Il concetto dell'arte si costituisce invece sotto la preponderante influenza delle arti plastiche, specialmente della scultura: per questa via fluisce la concezione greca nella vita moderna, senza tuttavia potersi in realtà armonizzare con il suo carattere radicalmente diverso. In Schelling, come pure in Goethe, tutta l'opera del quale è dominata dal concetto plastico dell'arte, rimane qualche cosa di ineguale, anzi di contraddittorio.

Ma la concezione artistica di Schelling riposava sulla convinzione della razionalità della realtà, sul senso sereno della vita, che animava l'età classica della letteratura tedesca: essa non potè più sostenersi quando più tardi, anche sotto l'in-

fluenza di esperienze personali, gli si oscurò l'aspetto del mondo e della vita e l'irrazionalità dell'esistenza gli parve troppo grande per poter essere superata senza una radicale trasformazione della realtà immediata e senza il soccorso di potenze superiori. Così cede l'arte alla religione, ed il còmpito principale del pensiero diventa « la risurrezione della religione per opera della scienza più alta »; questo è anzi il còmpito particolare che Schelling addita allo spirito tedesco, come fine dei suoi sforzi supremi. Nello svolgimento di questo concetto vediamo apparire in Schelling nuove e profonde disposizioni del sentimento; al male è accordata una più alta realtà, l'elemento misterioso dell'esistenza è messo vigorosamente in rilievo. « L'intiera natura si affatica ed è travolta in un'attività continua. Ma anche l'uomo non ha riposo: ciò che vi è sotto il sole, come dice un antico libro, è pieno di travaglio e di dolore, e tuttavia non si vede che realmente si raggiunga qualche cosa, qualche cosa che ci soddisfaccia stabilmente ».

Ciò che Schelling stesso ci offre per la soluzione del problema — un'ardita speculazione sull'origine del male e sulla graduale rivelazione divina, che in sè abbraccia tutte le religioni — è, nonostante la genialità dei singoli pensieri, così strano, intraprende, nel suo proposito di spiegare razionalmente anche l'irrazionale, un'impresa così impossibile, che la posterità ha ben avuto ragione di lasciarlo semplicemente da parte. Del resto Schelling venne sempre più isolandosi dall'ambiente del suo tempo e dal vivo presente, a cui era da principio apparso come un iniziatore ed un rivelatore.

Anche il complesso dell'opera sua, del resto, è più ricco di suggestioni feconde che notevole per l'esecuzione. Egli è troppo frettoloso e sommario, per giungere a qualche cosa di maturo. Ciononostante, con la genialità del suo spirito, con la nobiltà del suo pensiero, con l'eloquenza della sua esposizione, egli ha notevolmente contribuito ad estendere il nostro orizzonte spirituale. Egli ha saputo sciogliere molte rigide immobilità, ravvicinare molti elementi in apparenza disparati, smussare l'angolosità di molti contrasti: sovratutto ha saputo mettere l'elemento sensibile e lo spirituale, l'intuizione ed il pensiero in un rapporto molto più stretto e più fecondo di quello che prima fosse mai avvenuto.

cc) Hegel.

Nella vastità e compiutezza dell'opera sua, Hegel (1770-1831) è di gran lunga superiore. Egli agisce con la forza d'un sistema perfettamente svolto in tutte le sue parti ed è per questa via così profondamente penetrato nella vita spirituale del suo secolo, che essa non può liberarsene anche quando vi tende con ogni suo sforzo. Quante volte Hegel non è stato dichiarato come superato definitivamente e quale profondo abisso non lo separa in realtà da noi! E tuttavia egli esercita sempre ancora una reale influenza sugli spiriti ed acquista ancora sempre nuovi seguaci: l'azione del pensiero suo vive ancora sempre, sebbene spesso ignorata, nell'opera nostra, nei nostri concetti, nei nostri problemi. Quindi noi siamo ad un tempo attratti e respinti da Hegel, noi riconosciamo in lui ad un tempo una potenza del nostro secolo ed il termine d'un'avversione generale. Vediamo di risolvere questo bizzarro problema.

Per quanto possente ed imponente ci apparisca il sistema hegeliano, esso si fonda su d'un fatto semplicissimo, su d'un'antica verità: questo è il fatto dell'attività interiore del pensiero. Sebbene appartenente al nostro proprio essere, il pensiero esercita sopra di noi una specie di violenza; già nell'individuo esso svolge le sue conseguenze anche contro il suo volere, esige imperiosamente la risoluzione delle contraddizioni, che vengono alla luce; non tanto *noi pensiamo*, quanto *si pensa* in noi. Così aveva già Socrate elevato recisamente il pensiero al disopra della pura rappresentazione e trovato in esso un sicuro appoggio al conoscere ed alla vita. Ma Hegel segue il lavoro del pensiero oltre l'individuo, nella vita dell'umanità e nel divenire storico. Da questo punto di vista esso appare, non come qualche cosa di definitivo e di compiuto, come un essere in riposo, ma come un processo progressivo mosso dalla legge dell'essere suo; ancora esso non è qualche cosa che scorra accanto alle cose, ma è ciò che tutte le abbraccia e da sè le produce. Nella sua estensione al divenire storico il pensiero si trasforma quindi in un processo cosmico, diventa la vera sostanza di ogni realtà e domina con la sua logica il mondo.

Hegel non può accingersi allo svolgimento di questo punto di vista senza purificare l'attività pensante da ogni particolarità umana. E questa purificazione ha luogo quando noi abbiamo

coraggio e forza abbastanza per rigettare da noi tutte le rappresentazioni e le idee puramente subbiettive, per immedesimare il nostro pensiero con le cose e seguire unicamente le necessità di questo pensiero obbiettivo. Allora cadono tutte le limitazioni, e la ragione umana si identifica con la ragione divina. Con ciò soltanto si giustifica quella sicura fiducia nella potenza del pensiero, senza di cui non è possibile, secondo Hegel, un'energica opera filosofica. « Il coraggio della verità, la fede nella potenza dello spirito è la prima condizione dello studio filosofico; l'uomo deve pregiare sè stesso e stimarsi degno delle cose più alte. Egli non può pensare altamente abbastanza della grandezza e della potenza dello spirito. L'essenza secreta dell'universo non ha in sè alcuna forza, che possa resistere all'ardimento del conoscere; essa deve dinanzi al pensiero dischiudersi e porre a lui dinanzi, perchè ne goda, tutte le sue ricchezze e tutte le sue profondità ».

La trasformazione della realtà in puro pensiero avviene per questa via, che i concetti mettono in luce, in sè stessi, contraddizioni, le quali sospingono alla loro soluzione e perciò alla creazione di nuovi concetti; ma questi subiscono lo stesso destino e così il movimento procede sempre oltre, finchè ha assorbito in sè tutto il reale, trasformato tutte le oscurità in luce, tutte le presupposizioni in sapere razionale. « Il vero è la totalità. Ma questa è solo l'essenza compientesi attraverso il suo svolgimento ». Il metodo non è quindi altro che il movimento proprio del concetto, il quale movimento viene continuato specialmente per effetto dell'elemento negativo contenuto nel concetto. Poichè ogni concetto è in verità un' « unità di momenti opposti », in ogni reale si contiene un'unione dell'essere e del non essere e perciò « tutte le cose contengono una contraddizione ». Lo svolgimento e la conciliazione di tali contraddizioni dànno una ricchezza sempre più grande di contenuto, finchè lo spirito riconosce come suo possesso l'infinità intiera e nello stesso tempo raggiunge il culmine nella perfetta autocoscienza.

In questo movimento ogni grado è soltanto un momento di arresto; nessun essere singolo può separarsi e fissarsi, senza decadere subito nell'immobilità e nel non essere. Nell'istante appunto in cui una cosa raggiunge l'apice supremo del suo svolgimento, comincia la sua decadenza: come potrebbe essere altrimenti, poichè essa ha compiuto la parte sua? La vita di-

venta così un continuo passare e disparire. Ma questo disparire non è un perire in modo assoluto. Perchè ciò che deve rinunciare al suo essere particolare, ciò che viene tolto (*aufgehoben*), persiste tuttavia come un momento del grado superiore, viene in esso elevato (*aufgehoben*): il singolo soggiace all'onda di vita, che in sè lo travolge, solo per ritrovare nel seno del tutto un nuovo essere imperituro. Così rimane la vittoria alla vita, ma l'annientamento, che essa esige, ha in sè qualche cosa di altamente tragico.

L'energica generalizzazione di questo processo dà alla realtà un aspetto tutto particolare. Non soltanto tutto è travolto in un continuo fluire, ma tutto è concatenato e connesso: ogni cosa rivela l'essere suo solo nelle sue connessioni e nei suoi rapporti. Dappertutto sono l'urto e la lotta, che adducono il progresso, non il confluire tranquillo: la vita e l'azione sono eccitate fino alla tensione suprema. Tutto ciò, che appariva come realtà esteriore e sensibile, si rivela ora come pura manifestazione dello spirito allo spirito: l'elemento materiale non riceve in nessuna parte una consistenza autonoma. In ogni punto l'azione dello spirito non riposa che in sè stessa e si muove in una sfera superiore così ai fini umani individuali come alle facoltà della vita spirituale immediata: nella sua sfera l'uomo subisce l'influenza di potenze superiori. Ma tutta l'azione dello spirito è concentrata nel pensiero e nei suoi concetti: dappertutto si tratta quindi di risalire dai complessi reali al concetto che li stringe in unità, di illuminare tutto il campo con lo splendore d'un'idea. Sono le idee che costituiscono il nucleo e il movente della storia. I singoli campi si inseriscono alla lor volta in una connessione universale e diventano altrettanti gradi e rivelazioni di un'unica verità. Così tutta la realtà si disegna come un vasto sistema spirituale: tutta l'ampiezza della vita si dispiega da un'unica sorgente come una grande vita unica. Su tutto l'irrequieto movimento si libra poi l'unità del pensiero contemplante, che trasforma il tumulto universale nella pace d'una vita sotto la specie dell'eternità.

Questo processo è in prima linea l'atto d'un'energia spirituale, non d'una volontà morale. Ma ad esso non manca un elemento morale: questo risiede nella dedizione alla verità obbiettiva, al movimento delle idee, le quali, noncuranti del bene o del male degli individui, seguono la loro propria via, si svol-

gono e nel loro svolgimento si esauriscono. Esse si servono dell'uomo anche contro il suo volere ed a sua insaputa: la loro « astuzia » ne fa il proprio strumento anche quando l'uomo crede di tendere ai suoi fini particolari e di servire alle sue passioni. « Le passioni si distruggono a vicenda: la ragione sola veglia, persegue i suoi fini e trionfa ». Accogliere nella propria volontà le idee — questo costituisce la vera grandezza e la vera moralità. « I grandi uomini della storia sono quelli, i cui fini particolari contengono le volontà sostanziali costituenti la volontà dello spirito universale ».

L'elaborazione di questa concezione è tuttavia di diverso valore nei diversi campi. La natura è la peggio trattata ed anche la vita dello spirito individuale non sta molto meglio. La forza di Hegel sta nel campo storico-sociale; la tendenza del XIX secolo in questo indirizzo ha qui ricevuto la sua più notevole espressione filosofica, Hegel è innanzi tutto il filosofo della cultura moderna, il cui intellettualismo, il cui ottimismo e la cui fede nel progresso in nessun luogo sono stati formulati in modo così grandioso.

La teoria della società di Hegel mette nella più chiara luce l'indirizzo del suo pensiero. Come questo subordina ogni singolo al tutto, così lo Stato, come opera collettiva, è per lui superiore all'individuo. Ben trova egli l'essenza dello Stato moderno in ciò « che l'universale sia armonizzato con la perfetta libertà del particolare e col benessere degli individui », ma la superiorità dell'universale non è perciò meno indiscussa e l'opposizione allo Stato ideale del razionalismo è evidente. Per quanto poi anche Hegel sia convinto che ogni cosa grande non è creazione collettiva, ma opera di singoli individui geniali, questi individui sono in fondo un prodotto della loro età e non fanno che portare a piena coscienza ciò che già s'agita confusamente nella collettività. « Nell'opinione pubblica è contenuto tutto il falso e tutto il vero: trovare in essa il vero è il cómpito dell'uomo grande. Chi sa dire ad un'età ciò che essa vuole e sa metterlo in esecuzione, è il grande uomo del tempo ».

Nello stesso tempo Hegel combatte con energia e spirito l'innata tendenza a far dello Stato l'oggetto di critiche subbiettive e ad insistere di preferenza sugli inconvenienti suoi inevitabili nella condizione umana. Ben più saggio è trasportarsi in ispirito nella sua vita interiore e nell'essenza del tutto e da questo punto

di vista comprenderne le diverse manifestazioni. In genere il sapere razionale riconcilia con la realtà; così è anche per lo Stato, il quale deve essere compreso e rappresentato come alcunchè di razionale in sè stesso. Qui sopratutto il còmpito della filosofia non è di insegnare come il mondo deve essere, ma di riconoscere il razionale come reale ed il reale come razionale. La considerazione filosofica costituisce dappertutto non il principio, ma la conclusione d'un'opera storica. « Come pensiero del mondo, essa appare nel tempo solo quando la realtà ha compiuto il suo ciclo e si è svolta pienamente. — L'uccello di Minerva comincia solo col crepuscolo il suo volo ».

Così Hegel ci ha insegnato a pensare più altamente dello Stato e dei suoi cómpiti. Ma egli ha anche la sua parte di responsabilità in quella mistica esagerazione dell'idea dello Stato, che minaccia di soffocare in una meccanizzazione antipatica la vita dello spirito. Chi come lui vede nello Stato « la realtà dell'idea morale », « la volontà di Dio nel presente », « lo spirito che si svolge in una forma concreta, che procede all'organizzazione d'un mondo », deve anche venerare in esso un « Dio sulla terra », non può parlare di limiti dello Stato.

Anche la trattazione dei particolari lascia in ogni punto trasparire i motivi dominanti. Così Hegel cerca sempre di mostrare la potenza dell'opposizione anche nella vita collettiva. Egli intende, p. es., la pena come la negazione della negazione dell'ordine legale, che il delinquente ha perpetrato; egli riconosce nell'amore una dedizione dell'essere proprio ed una riconquista di un nuovo essere attraverso quella negazione; « l'amore è la più enorme contraddizione, che l'intelletto non può risolvere », « l'amore è la posizione e ad un tempo la soluzione della contraddizione »; egli difende anche — contro la comune opinione dei filosofi — la guerra come il mezzo indispensabile « che conserva la salute morale dei popoli nella loro indifferenza contro l'irrigidimento delle determinazioni finite ». Il suo Stato ideale è il dominio dell'intelligenza, come potrebbe essere esercitato da una burocrazia filosoficamente colta e conscia dei suoi còmpiti spirituali; la rappresentanza del popolo non deve ingerirsi negli affari di Stato, ma deve eccitare il governo a dare pubblicamente ragione dei suoi atti e per questo mezzo elevare la vita dello Stato ad un grado di coscienza sempre più alto.

Lo Stato singolo non costituisce per Hegel niente di defini-

tivo: esso s'inserisce nel divenire storico universale. Un solo popolo è sempre il rappresentante più alto dello svolgimento di un dato tempo: ogni popolo civile ha il suo grande giorno nella storia. Ma egli ha questo posto solo per un periodo limitato e poi deve trasmettere la fiaccola ad altri. Tutte le operazioni dei singoli popoli e delle singole età servono ad una sola idea: l'evoluzione dello spirito verso la coscienza della sua libertà; tutto ciò che rimane attraverso questa vicenda di creazioni e di distruzioni è l'autoconoscenza dello spirito, il ritorno dello spirito a sè stesso, che costituisce nello stesso tempo il momento culminante dell'evoluzione. Questa libertà in sè implicante tutto il contenuto della vita è profondamente differente dalla libertà puramente naturale e soggettiva dell'inizio: essa costa all'uomo fatiche e pene indicibili. Poichè « lo svolgimento, che nella natura è un tranquillo divenire, è nello spirito un'aspra, infinita lotta dello spirito con sè stesso. Ciò che lo spirito vuole è di giungere al concetto di sè stesso: ma egli stesso lo nasconde a sè stesso ed è superbo e pieno di godimento in questa alienazione da sè stesso ». Ma nello stesso tempo dobbiamo « essere convinti che il vero è atto per natura sua a penetrare quando il suo tempo è venuto e che esso appare solo quando è il suo tempo e che perciò non appare mai prematuro, nè è destinato mai a trovare un pubblico impreparato ».

Come ora le varie epoche siano periodi e gradi di questo movimento storico, Hegel lo ha mostrato in un ardito quadro sintetico, che certo fa in più di un punto violenza alla storia: e questo movimento ha seguito fino al presente, nel quale egli crede raggiunta la conclusione vittoriosa del tutto, l'autocoscienza perfetta dello spirito. E chiude con la lieta convinzione: « Lo svolgimento del principio dello spirito è la vera teodicea, perchè esso è la constatazione che lo spirito può giungere alla libertà solo nell'elemento dello spirito e che ciò che è avvenuto ed avviene ogni giorno, non solo viene da Dio, ma è l'opera stessa di Dio ».

Il culmine della vita è raggiunto, secondo Hegel, nel regno dello spirito assoluto, che si distingue nei tre campi dell'arte, della religione e della filosofia. Il contenuto è dappertutto la stessa verità, lo spirito che attraverso il proprio movimento ritrova e riacquista se stesso: ma l'arte ci dà questa verità nella forma dell'intuizione sensibile, la religione in quella della rap-

presentazione, la filosofia in quella del puro concetto. L'essenziale è sempre il contenuto cogitativo; l'opera d'arte è l'incarnazione di un'idea e nella religione è respinta energicamente la riduzione sua ad un sentimento indeterminato: « il vero suo nerbo è il pensiero: solo quando questo è vero, il sentimento è di natura verace ». Tutti i campi sono egualmente sottomessi alla considerazione storica, la quale ci fa comprendere il presente come il culmine, e la conclusione di tutto il movimento progrediente attraverso le opposizioni. La religione riceve il suo contenuto vivente dall'idea dominante della dissoluzione dell'individuo nella totalità del processo dell'idea e della sua risurrezione in forza del medesimo processo. Hegel traccia con parole eloquenti la vita e l'azione della religione: « In questa religione dello spirito confluiscono le onde di Lete a cui beve Psiche, in cui essa dimentica tutti i suoi dolori: tutte le asprezze e le oscurità della vita sono allora da essa convertite in un'immagine di sogno e trasfigurate in un riflesso dell'eternità ». Ma egli cade in ogni sorta di sofisticherie, quando vuol mostrare l'identità di questa religione immanente dell'idea assoluta con il Cristianesimo.

L'apice supremo è costituito dalla filosofia pura, dalla filosofia dello spirito, che comprende sè stesso in forma di spirito. Essa non è alcunchè di particolare accanto alla sua storia, ma è il movimento medesimo di questa, il suo movimento sintetizzato ed illuminato dal pensiero. Le dottrine dei singoli filosofi non sono pensieri accidentali, intuizioni capricciose di puri individui, ma gradi necessari del processo cogitativo. Tutto ha qui il suo posto fisso, tutto deriva da una totalità e confluisce in una totalità. Anche presso i singoli pensatori ogni molteplicità si raccoglie sotto un'idea fondamentale e con questo solo acquista un valore. Il processo di questo movimento obbedisce anch'esso alla legge dei contrari, del progredire per tesi ed antitesi, anche qui la guerra è la madre delle cose. Veduto dal presente, come dall'altezza definitiva, tutto si illumina ed ogni momento particolare mette in luce il suo diritto: il tutto appare ora come « un circolo ritornante in sè stesso, che presuppone il suo inizio e non lo raggiunge che nella fine ». Così può l'affrettato movimento del progresso trasmutarsi nella beatitudine di una contemplazione riposante in sè stessa.

La potenza della filosofia di Hegel riposa sovratutto sulla

cooperazione di un'unità sistematica ben salda, apparentemente tenuta insieme da un'organizzazione di ferro, e d'una ricca intuizione, che in molti punti rivela una freschezza ed una forza veramente originaria: appunto per mettere in rilievo questo aspetto del pensiero di Hegel, noi abbiamo spesso lasciato il filosofo parlare con le sue stesse parole. Il giudizio nostro dovrà dipendere anzitutto dal vedere se il sistema e l'intuizione costituiscano un'intima unità. Ora sarebbe difficile voler sostenere l'affermativa. L'intuizione non è qui qualche cosa che discenda dal sistema e lo completi, ma procede da una concezione affatto diversa, più ampia e più ricca. Il sistema ricondotto rigorosamente alla sua posizione caratteristica non può offrirci altro che un pensiero del pensiero, un irradiamento di forme e forze del pensiero nel tutto, una trasformazione di tutta la realtà in una rete di rapporti logici. Ora ciò non è conseguibile senza distruggere la vita immediata, senza eliminare ogni interiorità ed ogni contenuto spirituale. È una cruda contraddizione al principio espresso, quando si riconosce nel tempo stesso un regno del sentimento, una profondità di vita spirituale, un sistema di valori etici: in realtà tutto questo dovrebbe sparire dinanzi a quel meccanismo logico: l'essere nostro dovrebbe passare così completamente in esso, da non lasciare più il minimo posto ad un'esperienza qualunque del processo, ad una trasformazione dello stesso in azione e vita soggettiva. Il possesso del pensiero dovrebbe quindi assorbire sempre più in sè ogni vita interiore e trasformare l'uomo in uno strumento passivo d'un movimento intellettuale. Tale tendenza non è invero assente in Hegel: dove essa penetra, trionfa la pura forma, l'astrazione senz'anima e senza vita.

Ma in questa filosofia reagisce continuamente la vigorosa intuizione di un'alta personalità, che in sè compendia una ricca età e sa utilizzare per proprio conto tutti i risultati dell'esperienza storica collettiva. Il lavoro concettuale appare allora non come un Moloch, che tutto in sè divora, ma come una potenza amica, che aiuta la vita a mettere in piena luce il suo contenuto e serve essa stessa a qualche cosa di superiore. Così, per es., la filosofia dell'arte di Hegel attinge dall'inesauribile ricchezza della letteratura classica tedesca, la sua filosofia della religione è animata e ravvivata col Cristianesimo, la sua politica si fonda largamente sulla comprensione dello Stato civile moderno: e

dappertutto il suo pensiero si fa più vigoroso e fecondo, dove l'intuizione viva d'una realtà spirituale soccorre al puro movimento dei concetti.

Dove invece manca al filosofo l'intuizione, come specialmente nel campo della natura, dove quindi la costruzione concettuale è lasciata a sè stessa, Hegel diventa arido, formale, insopportabile: ivi le pretese del suo pensiero vacuo eccitano la più viva contraddizione. Perchè qui appare con luminosa chiarezza quanto poco possa il meccanismo del suo pensiero, quando esso non trova un appoggio, ma deve lavorare nel vuoto.

Così appare in Hegel un'aspra contraddizione: il progresso dell'opera sua distrugge appunto quel carattere di logicità pura, in cui risiede la sua caratteristica grandezza. Questa contraddizione non erompe ancora chiaramente in lui, perchè la sua personalità riesce sempre a stabilire un compromesso passabile fra il metodo e l'intuizione. Ma fuori della persona e dell'opera sua essa doveva ben tosto divampare e mandare tutto l'edificio in rovina.

Certo tutto quello che vi è in Hegel di problematico e di errato non distrugge la sua grandezza: in mezzo a tante cose discutibili, egli ha messo in luce verità universali, che anche gli avversari non possono disconoscere. Fra queste verità, che dal suo pensiero parlano ancora a noi con forza irresistibile, ricordiamo l'idea di un sistema universale abbracciante in sè egualmente tutti i campi; l'idea di un movimento incessante della vita, dell'instabilità essenziale di tutte le formazioni singole e della dipendenza loro dal corso e dallo stato del tutto; l'idea d'una verità obbiettiva superiore a tutte le variazioni dell'opinione subbiettiva, di un movimento e di una lotta di processi ideali autonomi, che trascendono la cerchia puramente individuale; infine l'idea della potenza colossale della negazione nella nostra vita, dell'eccitamento e della potenza di movimento che in sè contiene la contraddizione, del progresso della vita spirituale attraverso i contrari. Tutte queste idee sono in sè altamente feconde e non possono mancare in un sistema che voglia rendere giustizia alla ricchezza della realtà. Ora Hegel non ci mette dinanzi queste idee per mezzo d'un arido programma schematico, ma per mezzo di un sistema colossale saldamente organizzato. Se pertanto noi dobbiamo, pur riconoscendogli questi meriti, respingere come un errore la sua trasformazione

del mondo in puro pensiero, la contraddizione dell'impressione complessiva risulta evidente: il suo sistema sembra amalgamare in sè principî fecondi ed idee assurde, il necessario e l'insostenibile e perciò deve esercitare simultaneamente sopra di noi un'attrazione ed una repulsione.

Hegel ha posto la contraddizione, la dialettica interiore dei concetti, come il cardine dell'attività del pensiero: ed egli stesso dovette provare la forza di questa dialettica. La sua intenzione era di esercitare, mettendo in luce e riassumendo l'universale movimento storico, un'azione consolidatrice e pacificatrice; il suo sistema, così come si presenta, con la sua tendenza ad identificare il reale col razionale, ha un carattere decisamente conservatore. In realtà esso ha suscitato passioni ardenti e movimenti sovvertitori sopratutto nei campi della religione, della politica, della vita sociale: esso costituisce la molla più potente del moderno radicalismo. Come fu possibile una tale contraddizione fra la volontà ed il risultato?

Anzitutto per questo: che il sistema contiene in sè un'intima contraddizione, la quale è più che altrove sensibile nella sua filosofia della storia. Poichè, mentre questa trasforma tutta la realtà in una evoluzione incessante, vuole tuttavia essere un colpo d'occhio definitivo su tutto il corso di quest'evoluzione: essa contiene contemporaneamente una tendenza verso lo stabilismo di una conclusione ultima e verso il relativismo d'un progresso indefinito. La progressività senza limiti, che è propria del processo del pensiero, esige un progresso illimitato nel tempo: non può un dato punto nel tempo chiudere tutto il movimento. Quindi dovremmo intendere anche il presente come un puro momento d'una catena indefinita ed aspettarci che il suo tendere, conforme alla legge dei contrari, si volga nel suo contrario. Ma Hegel non può accettare questa conseguenza, perchè allora annullerebbe la base del suo sistema e il diritto d'una contemplazione speculativa del tutto. Poichè questa esige che si getti uno sguardo d'insieme su tutto il movimento e solo dal punto di vista del tutto è possibile superare e conciliare i contrari; ma quello sguardo è impossibile senza passare dal regno del divenire in quello dell'essere eterno, senza trasportarci nella sfera della verità ultima e definitiva. Di questa conclusione ultima Hegel non può fare senza, ove non voglia ridurre la sua filosofia ad una pura espressione di date condi-

zioni storiche, ad una visione d'insieme avente valore solo per la storia della cultura. Così abbiamo due tendenze diametralmente opposte, che il suo sistema non può conciliare. Nella mentalità del fondatore vinse l'indirizzo conservatore, che rese possibile una tranquilla contemplazione della totalità: presso i successori invece, in accordo col carattere del tempo, vinse la tendenza radicale, onde un'agitazione tumultuosa ed un relativismo senza limiti. Per questo la verità diventò solo più un'espressione del tempo, uno strumento delle necessità della vita e dei suoi mutevoli bisogni.

Ma per quanto i princìpî del radicalismo e del relativismo fossero già implicati nel sistema stesso, il loro rapido erompere fu la conseguenza di mutate condizioni dei tempi. Verso l'epoca appunto della morte di Hegel ha luogo una conversione della vita generale verso i problemi dell'esistenza immediata e quindi una conversione della filosofia dall'idealismo al realismo. Fino ad Hegel prevalevano le questioni della cultura interiore: l'uomo riceveva tutto il suo valore dalla partecipazione sua alla creazione spirituale. Ora invece tutto l'interesse si volge all'uomo dell'esistenza immediata, all'uomo nella sua materialità concreta, ai còmpiti ed ai problemi che scaturiscono dal suo rapporto con la natura e la società; e questi còmpiti e problemi occupano talmente il pensiero e l'attività, che il mondo della speculazione e della poesia impallidisce e, se anche non sparisce, si riduce ad essere una semplice cornice della vita. Posto il pensiero hegeliano in tale nuovo ambiente, è naturale che l'individuo si impadronisse di questo potente movimento intellettuale e facesse servire il suo potenziamento dell'attività logica, la sua mobilità dei concetti, la sua plasticità di ogni formazione singola, la sua progressione per i contrari, all'accrescimento della propria potenza: allora egli può ardire di plasmare a piacer suo le cose, allora può credere la sua libera riflessione superiore ad ogni necessità obbiettiva; allora ha luogo il passaggio alla filosofia dei diversi punti di vista egualmente legittimi e possibili, il passaggio ad una specie di sofistica moderna, come del resto anche l'antica sofistica ebbe origine dal sistema di Eraclito, affine per tanti punti ad Hegel.

E quando gli interessi materiali, fino allora disprezzati e depressi, si levano tanto più imperiosi, allora possono appropriarsi ed utilizzare per i loro fini il magnifico materiale specula-

tivo del sistema, tutto l'apparato del metodo logico-dialettico: così è che abbiamo, p. es., nella teoria socialista la conversione materialistica della filosofia della storia. Senza le armi tolte da Hegel, non avrebbe potuto il materialismo economico giungere a tanta potenza.

Così esperimentò Hegel sopra sè stesso con particolare violenza la forza dissolvitrice del metodo dialettico. Fin dall'inizio s'agitavano nel mondo del suo pensiero forze demoniache, ma per un certo tempo le tenne in freno l'energia spirituale del filosofo, le ridusse al silenzio la sua personalità prosaicamente tranquilla: ancora, il regno loro giaceva al di là delle esigenze e delle passioni dell'esistenza sensibile, era una lotta di spiriti nel puro etere del pensiero. Ma con Hegel sparì quel freno; le potenze demoniache sconvolsero l'ordine primitivo e cercarono audacemente la loro via. Nello stesso tempo esse discesero da quell'altezza nell'esistenza immediata, si confusero coi suoi interessi, versarono la loro passione, il loro tumultuoso ardor di vita nei suoi movimenti. Il nostro tempo si agita fra i problemi che esse hanno suscitato. Sarà esso forte abbastanza per domarle di nuovo e condurre verso la ragione ciò che di vero esse contengono?

β) *Schleiermacher.*

Tra i rappresentanti dell'idealismo tedesco non può venir omesso Schleiermacher (1768-1834). Egli non ha il vigore penetrante e l'audacia innovatrice dei pensatori sopra esaminati; egli non ci ha lasciato una concezione così originale, così energicamente personale, come quella degli altri. Ma egli non ha anche la loro unilateralità violenta, egli lascia agire con maggior ingenuità e freschezza tutta la ricchezza delle cose sul suo spirito mobile e delicato: in questa comunione dell'anima e del mondo si stabilisce una visione delle cose di carattere estetico, la quale travolge nella corrente della propria vita tutti gli esseri, intesse nel seno della molteplicità innumerevoli rapporti e nobilita tutto quanto in sè accoglie. Mirabile è sovratutto la sua facoltà di collegare insieme termini di contrapposti, che altrove si appuntano in un crudo *aut-aut*, in modo che invece di escludersi, si richiamano e si completano l'un l'altro. Con queste disposizioni Schleiermacher svolge la sua « Dialettica » come un'arte del pensiero: e come questa, così tutta la sua filosofia è meno grande nei risultati definitivi, che nell'arte di

vivificare e di elaborare i problemi, nell'abilità di riassumere, classificare, collegare: esso è sopratutto la filosofia della individualità estetica universale.

La concezione, che qui ci si offre, ha uno stretto rapporto con lo spinozismo, che attraeva fortemente gli spiriti eminenti del tempo. Anche qui abbiamo un'intensa aspirazione verso un'unità superiore a tutte le opposizioni, verso una subordinazione del singolo alla vita del tutto, verso un'elevazione dell'esistenza al disopra delle finalità dell'uomo inferiore. Ma lo spinozismo di Schleiermacher non è una semplice copia, bensì una modificazione dello spinozismo in senso platonico. Le rigide classificazioni di Spinoza, chiuse ad ogni sentimento umano, sono qui animate da un caldo alito di vita, e questa vita dà nello stesso tempo alla realtà una bella forma. Entrando in un regno di libertà artistica e di mobilità spirituale, le cose si spogliano del peso della loro materialità: esse si cercano e si fuggono in un giuoco leggiero e grazioso. La freschezza e la grazia dello spirito greco in nessun filosofo tedesco rivivono come in Schleiermacher.

Dei singoli campi, specialmente la religione e l'etica hanno ricevuto da parte di Schleiermacher fecondi rivolgimenti. Qui per la prima volta, sul terreno del pensiero moderno, la religione raggiunge una completa autonomia. Gli altri filosofi dell'età moderna l'avevano considerata o come un puro grado della conoscenza, o come un semplice mezzo di cultura morale; posta simile subordinazione, era impossibile evitare che la religione non fosse, nell'intima essenza sua, distrutta. Schleiermacher le assicura l'indipendenza col riconoscere che essa ha la sua radice in una facoltà speciale, nel sentimento. Ma può misurare l'importanza di questa innovazione solo chi abbia presente il posto singolare che ha in questo filosofo il sentimento. Il sentimento non è, per Schleiermacher, una facoltà accanto alle altre, ma è per lui, come « immediata auto-coscienza », come « l'unità o l'indifferenza originaria del pensare e del volere », la radice di tutta la vita; nel sentimento l'uomo non è staccato dal mondo, ma anzi interiormente congiunto con la sua infinità. Una religione fondata in tale sentimento, nel senso dell'unità dell'essere proprio con l'eterno, sta nel centro dell'evoluzione complessiva della vita, ma si riserba in quella pura interiorità il suo proprio campo e la propria sfera spirituale. Il

suo contenuto non può venir in urto con la scienza e con la filosofia, perchè esso non contiene affermazioni sopra cose esteriori, ma serve soltanto al sentimento religioso come mezzo di esposizione; quest'esposizione può nel corso dell'evoluzione storica mutare profondamente, senza che per questo la religione discenda essa stessa nel tempo. Così è aperta la via, nel seno della religione, alla concezione storica, e simultaneamente è raggiunta una conciliazione della religione con la coltura. Con tutto ciò Schleiermacher ha contribuito al ravvivamento ed al movimento della religione nel XIX secolo più di ogni altro.

Anche il campo etico molto gli deve. Kant e Fichte avevano scosso il torpore morale della loro età e le avevano proposto con energica azione un alto ideale etico. Ma con la grandezza dell'opera loro era collegata una forte unilateralità, una severità che giungeva fino all'asprezza: l'idea del dovere aveva, se non oppresso, messo in seconda linea ogni altra considerazione: anche all'individualità dell'agente non era stata fatta la debita parte. Schleiermacher cerca di stabilire l'equilibrio. La sua concezione è universale, in quanto cerca di armonizzare i diversi aspetti della vita morale, i beni, le virtù, i doveri; universale, in quanto attira tutta la vita nella considerazione nel fatto morale, e per questo intende non una sfera separata dall'essere, ma il prevalere della ragione nella natura; universale, anche in quanto sa conciliare il riconoscimento d'una ragione universale col diritto e col valore dell'individualità. Tuttavia per il complesso della sua concezione nessun fatto è così importante come l'individualizzazione della ragione, «la posizione della ragione, in sè unica ed identica, come esistenza particolare», la formazione nell'uomo di una personalità, di una particolare espressione dell'umanità. Ben può chiedersi se Schleiermacher, nel suo sforzo di dare un ampio concetto della moralità e di ricavarla dalla pura subbiettività, non abbia confuso i confini tra la moralità e la natura; in ogni modo, ciò non toglie il suo alto merito rispetto alla morale. Qui, come in genere nella filosofia, egli è meno riuscito ad aprire con energia impetuosa nuove vie, quanto ad appianare i problemi, ed esercitare, nel seno d'una cultura ricca e varia, un'azione vivificatrice e nobilitante.

γ) *Schopenhauer e la reazione contro i sistemi razionali.*

Con Schopenhauer (1788-1860) comincia un'aspra reazione contro la dottrina della razionalità dell'esistenza, che animava l'umanesimo tedesco e dava alle sue creazioni un particolare aspetto. Poichè tale convinzione ha la sua espressione filosofica più decisa in Hegel, Schopenhauer costituisce la più energica opposizione al suo indirizzo. In Hegel è il pensiero, in Schopenhauer il sentimento, l'elemento fondamentale della vita dello spirito: là la prima impressione viene essenzialmente trasformata ed alla fine messa del tutto in seconda linea, qui invece è mantenuta e più che sia possibile rinforzata; là la realtà è stretta nelle reti di una concatenazione logica, qui invece un'onda potente di sentimento si diffonde sopra tutto il campo dell'esperienza. L'esperienza è molto meglio trattata da Schopenhauer: ma egli è sempre un metafisico, non un empirico; egli si leva ad un punto di vista, dal quale interpreta a suo modo tutta l'esperienza, anzi finisce, con un totale sovvertimento di valore, per convertire la realtà immediata in pura apparenza. Grandi intuizioni, sentimenti profondi stanno qui a base di tutta l'opera: sono essi che presentano *a priori* la realtà data sotto un particolare aspetto, anzichè derivare essi stessi da questa realtà per via delle singole esperienze.

Il nucleo essenziale dell'essere umano — anzi di tutta la realtà — risiede, secondo Schopenhauer, in un arcano impulso vitale, in un valore cieco, incessantemente attivo, non guidato da alcuna ragione. Mille esperienze così della vita umana come della vita della natura ci mostrano che il volere, non il conoscere, è la forza che tutto muove. Il conoscere, che si svolge nel corso dell'evoluzione animale, serve solo alla conservazione degli esseri. Nell'uomo l'intelletto si leva a maggior libertà, ma la volontà rimane sempre superiore e lo trascina con sè irresistibilmente ; anche nelle altezze della ricerca scientifica l'intelletto è facilmente tratto fuori della sua via, appena vi si mescolano fini egoistici, appena vi intervengono l'odio o l'amore.

Da tale convinzione deriva un singolare ed impressionante quadro della natura. Mentre dall'età classica la natura era stata considerata come un mondo di belle forme, come il regno dell'azione progressiva della ragione, e mentre alla luce del romanticismo si era trasfigurata in un regno di tranquilla gran-

dezza e di pace beata, essa appare ora come il teatro d'un oscuro tendere alla vita e d'una lotta selvaggia. In tutti gli esseri della natura si agita e si afferma una volontà ardente ed incondizionata di vivere: per quanto poco offra la vita, essi vi si attaccano con un desiderio disperato. Ma l'angustia dell'esistenza li sospinge e li aizza continuamente l'un contro l'altro: un essere, come l'animale carnivoro, non può sussistere senza far continuamente preda di altri esseri viventi; ma il vincitore è poi ben tosto sopraffatto da un più forte; così ogni essere è in un pericolo ed in un'agitazione continua e lo sterile tumulto del tutto, che non ha mai tregua, offre uno spettacolo miserando.

Sta forse meglio l'uomo? Certo appare in esso qualche cosa di nuovo; in esso la volontà accende nell'intelletto una luce più vivida, la vita acquista coscienza di sè stessa, lo sguardo è più libero, il sentimento più delicato. Ma tale progresso accresce più l'infelicità che non la felicità. Tutti gli ostacoli e le miserie della vita vengono ora sentiti in tutta la loro tristezza. L'uomo con la finezza dei suoi nervi, con la mobilità del suo pensiero, con l'eccitabilità della sua fantasia, non vive soltanto ciò che immediatamente lo colpisce, ma si fa presenti al pensiero tutte le possibilità, rivive mille volte ogni dolore in precedenza. Come spettri, le cure lo circondano anche nell'istante di benessere. Quanto più terribile e tormentosa non è l'idea della morte all'uomo che non all'animale, che la subisce incosciente! Anzi, a parlar più preciso, non solo il dolore è prevalente, ma non vi è nessuna vera felicità. Positivamente sentito è solo il dolore: ciò che diciamo gioia non è che la cessazione o l'alleviamento d'un dolore. Noi non sentiamo la salute, ma la malattia, non il possesso, ma la perdita. Il piacere risiede solo in brevi momenti di transizione, come il risanare, l'acquistar la ricchezza; ma ben tosto sorge l'indifferenza, il vuoto, la noia: l'insaziabile sete di vivere, che vuol sempre nuove soddisfazioni, va in cerca ardentemente di nuove e di altre cose, e per questa via prepara a sè nuovi dolori. Così la vita oscilla come un pendolo fra il dolore e la noia: il fine principale di tutte le artificiose creazioni della vita sociale è quello di lasciarci sentire men che sia possibile la noia, il senso della vanità interiore dell'esistenza comune. Che in verità il dolore sia l'elemento positivo della vita, lo attestano anche i poeti, che hanno saputo descrivere coi più vivaci colori le pene dell'inferno, mentre per il paradiso non rimase ad essi che la noia.

Tutto questo sarebbe sopportabile, se l'uomo potesse trovare in sè qualche ragione di compiacenza e ritrarsi dalle miserie della vita in una solida vita morale. Ma questo non è possibile: i motivi immorali prevalgono in lui di gran lunga. Il naturale amore di sè, che domina tutti gli esseri, si potenzia in lui fino a diventare egoismo raffinato e malvagità: in tutti gli eventi dell'ambiente, degli amici e dei parenti, egli vede in primo luogo il danno o il vantaggio che glie ne può venire. Onde la continua ipocrisia, che ci fa affettare esteriormente la generosità e il disinteresse; onde anche la vanità e stoltezza universale, per cui rivolgiamo la nostra aspirazione alle cose più vane e ci occupiamo sopra tutto di elevare il nostro io nella opinione degli altri individui, a noi del resto profondamente indifferenti. E tutto questo ci tiene avvinti irremissibilmente; non vi è possibilità di una trasmutazione interiore, di una purificazione morale. Perchè ogni azione deriva da un carattere immutabile, ogni influenza può modificare il conoscere, ma non la volontà: « il volere non s'impara » (*velle non discitur*). Le malvagie tendenze possono col crescere della cultura assumere una forma meno rozza e meno pericolosa per il soggetto; in sè stesse però sono invariabili. Nè il lavoro della storia o la comunione della vita sociale promettono alcunchè di meglio: la storia del mondo con la sua vanità e la sua abbondanza di dolore deve apparire ad un osservatore disinteressato come un torbido sogno dell'umanità: nella comunione sociale si somma più l'irrazionalità che la ragione, la libertà politica in ispecie scatena assai più l'egoismo e l'odio di parte di quello che non elevi interiormente la vita. Onde una recisa condanna di tutte le speranze e di tutti gli ideali storico-sociali del XIX secolo. Su di una salvezza nel seno dell'esistenza immediata è vano far conto. Ma nel mezzo di questa esistenza schiava e dolorosa rimane un sentimento incancellabile della nostra responsabilità: la miseria nostra raggiunge il suo colmo pel fatto che noi sentiamo di doverla alla nostra libertà e di espiare con essa una nostra colpa.

Questa contraddizione della libertà e della necessità cela una grave complicazione, ma anche una più misteriosa profondità della nostra esistenza. Siccome la vita, in cui ci troviamo, non è da sè intelligibile, così non può essere il fatto ultimo; essa deve avere la sua origine in un atto libero, in un'auto-affermazione della volontà, che ha provocato questa vita nello spazio

e nel tempo: pel medesimo fatto è avvenuta la scissione della volontà in innumerevoli esseri fra loro ostili, dalla cui lotta ha origine il dolore; così è sorta l'infinita miseria che noi sentiamo così dolorosamente e che ci tiene così saldamente avvinti nelle sue catene.

Tuttavia il filosofo non dispera della possibilità d'una liberazione. Anzitutto egli spera dal sorgere di un'attitudine contemplativa di fronte al mondo un alleviamento del dolore. Tale atteggiamento è un risultato della scienza e dell'arte, rettamente comprese. Ambo discoprono a noi un ordine obbiettivo delle cose ed occupano l'anima nostra con l'intuizione di questo ordine. Ma quanto più noi ci indugiamo nell'intuizione, tanto più si calma l'inquietudine del volere, tacciono le passioni, svanisce l'egoismo con le sue eccitazioni, le sue cure ed i suoi dolori. E ciò tanto più in quanto Schopenhauer, non si scorge su qual base, vede nelle forme fondamentali della natura altrettanti tipi ideali analoghi alle idee platoniche, e perciò trasforma la contemplazione in intuizione estetica.

Tale forza liberatrice della contemplazione estetica è visibile nel più alto grado nell'individuo geniale, che giunge, nell'intuizione e nella creazione, all'obbiettività perfetta, ed in essa dimentica totalmente le contingenze del mondo in cui vive. Momenti di contemplazione hanno anche gli altri uomini, ma sono come oasi nel deserto della vita. La scienza e l'arte ricevono così, per questo rapporto con l'intuizione pura, un tutt'altro carattere che in Hegel. Mentre questi cercava in ogni opera dello spirito un'idea che tutto illuminasse, tutto dipende ora dalla forza dell'impressione immediata, tutto mira alla produzione d'uno stato calmo dello spirito, libero dal volere. Anche la scienza s'avvicina all'arte; l'arte suprema è la musica, in quanto essa riproduce tutte le vibrazioni della nostra volontà interiore, ma senza la realtà e perciò senza il dolore. Il dramma, con la sua tragica conclusione, ci fa apparire la vita come un triste sogno e sveglia in noi la convinzione che vi deve essere anche un altro essere diverso da quello che qui ne circonda.

Così il problema è tuttavia più rinviato che risolto, la miseria è alleviata, ma non tolta: di più questa via non a tutti è aperta. Una liberazione radicale può avvenire solo quando sia spezzata la volontà di vivere; ed a questo risultato conduce solo la vera e profonda pietà per tutto ciò che quaggiù vive e soffre, non per

l'uomo soltanto, ma per tutti gli esseri senzienti: la via alla salute ha un carattere morale. Tale pietà ci fa sentire il dolore degli altri esseri come se fosse nostro, compendia in un singolo punto tutta la miseria del mondo; allora il dolore cresce fino a diventare insopportabile, ogni speranza di sfuggirvi si dilegua, ogni desiderio di vivere si spezza. Se si paragona la vita ad un circolo di carboni ardenti in alcuni punti interrotto, può l'individuo da principio sperare di cadere su questi punti. Ma non appena abbraccia tutti gli altri esseri nel suo sentire, riconosce negli altri sè stesso, tale speranza svanisce. Allora la volontà si ripiega su sè stessa, rinnega la sua affermazione del voler vivere, compie la rinuncia. Ma ciò che accade nell'uomo, questo fiore della realtà, ci fa attendere un simile destino pel tutto: l'intera esistenza, sorta dall'impetuoso ardore del voler vivere, svanirà nella negazione. Così traluce qui una grande liberazione, una grande pace finale, che può apparire come un nulla soltanto a coloro, per i quali questa realtà dell'apparenza immediata significa la realtà vera ed ultima.

Il giudizio sopra Schopenhauer suonerà diverso secondochè si consideri l'opera sua nella connessione del movimento storico, o se ne esamini il valore definitivo. Sotto il primo aspetto essa è una legittima e vigorosa reazione contro l'ottimismo e l'entusiasmo per la coltura, che caratterizzano il razionalismo e l'umanesimo tedesco, anzi tutta l'età moderna. Un vigoroso senso della vita aveva mosso l'uomo a rappresentarsi la realtà come un puro regno della ragione: i lati belli dell'esistenza vennero messi in rilievo, la contraddizione dell'impressione immediata fatta tacere con l'assettamento della molteplicità in un ordine estetico o logico. Tale indirizzo doveva col suo stesso progredire giungere all'esagerazione e provocare una protesta. Questa protesta ha levato Schopenhauer con mirabile libertà di pensiero ed in classica forma. Ed egli ha per sè il piano senso della verità, quando mette in luce su tutta la linea l'elemento irrazionale del mondo; egli mette così in prima fronte altri fatti ed altri gruppi di fatti, apre nuove vedute, disegna nuovi còmpiti; la energica confutazione delle soluzioni prima tentate concorre ad approfondire il problema e conserva in questo senso un alto valore. Qui il comodo ottimismo razionalistico ha ricevuto, sul terreno della filosofia, una ferita mortale; qui è stata definitivamente eliminata dalla filosofia la ten-

denza a rappresentarsi con facile superficialità il mondo e la vita umana come qualche cosa di piano e di eccellente.

Ma altro è riconoscere in questo senso l'importanza di Schopenhauer, altro venerare in lui il maestro assoluto e definitivo. A questo contrasta già la considerazione che la sua trattazione ed il suo apprezzamento delle cose sono per lo meno così unilaterali e forse più subbiettivi, che quelli da lui combattuti: se prima si era troppo esclusivamente insistito sul lato bello delle cose, ora si cerca solo il lato oscuro, il filosofo s'avvolge con visibile compiacenza nelle crudezze della sua descrizione. Siccome la realtà in genere si presenta all'uomo in corrispondenza alla disposizione, con cui lo spirito suo l'accoglie, tale diversità nell'apprezzamento è il segno d'un'attitudine interiore fondamentale diversa. Gli antecessori, col loro lieto anelare verso l'azione, conferivano al mondo un valore in quanto esplicavano in esso la loro attività e la trasformavano il più che fosse possibile in attività obbiettiva. Schopenhauer invece riferisce tutto il divenire al suo stato subbiettivo, al sentimento ed alla disposizione interiore, si comporta di fronte alla realtà più in attitudine contemplativa che attiva: e poichè a questo in lui si associa un temperamento sospettoso ed inquieto, egli giunge ad una concezione particolarissima della realtà intiera, che certo ha la sua buona parte di ragione, ma che non si fonda certamente su d'una appropriazione perfetta e su d'un apprezzamento eguale delle cose; la realtà è da lui vista sotto una cruda luce obliqua, che coi suoi intensi contrasti eccita fortemente il sentimento, ma che nel tempo stesso dà un aspetto molto unilaterale alle cose, anzi le deforma profondamente.

L'uomo di Schopenhauer risulta dalla semplice sovrapposizione del rozzo impulso naturale e d'una spiritualità raffinata, ma impotente; esso rassomiglia, con la sua debolezza, non solo verso l'esterno, ma anche verso di sè, ad un Prometeo incatenato; il pensatore conosce solo il desiderio cieco, non la volontà razionale, non la personalità morale, egli non ha posto per il movimento interiore ed il rinnovamento totale dell'uomo per mezzo del dolore e dell'amore, per mezzo della fede e del lavoro. Quindi, con tutta la ricchezza del suo spirito, nel punto decisivo egli è povero e lascia l'anima sotto il dominio d'un desiderio insaziabile di felicità, al quale infine deve, per amore o per forza, rinunciare.

Però Schopenhauer non avrebbe mai raggiunto l'influenza che ha raggiunto, se non contenesse anche qualche cosa d'altro, di più profondo e di migliore. Egli ha un'energia possente di intuizione metafisica, che gli fa sentire vivamente ciò che vi è di misterioso nella nostra esistenza, che imperiosamente lo sospinge a degradare a pura apparenza tutta la realtà immediata, egli ha dato una meravigliosa espressione a stati sentimentali profondi, egli è un grande artista, non solo nella freschezza, limpidità ed efficacia dell'esposizione, ma anche nella trasformazione di tutto questo grande meccanismo cosmico, da lui dipinto a colori così oscuri, in un'artistica visione: questo dà al tutto una certa elevazione e controbilancia la fosca tristezza della realtà, che del resto dovrebbe opprimere l'uomo ed annullare ogni aspirazione. Non raggiunge forse in queste creazioni metafisiche, etiche, estetiche, la vita dello spirito un'attività superiore a quella, che i concetti di Schopenhauer rigorosamente concedano? Non si rivela con questo anche qui il mondo del pensiero più ricco e più ampio del sistema?

Il prevalere in lui della negazione ci spiega pienamente perchè così tardi sia stato riconosciuto ed apprezzato. Finchè un lieto senso della vita sperò di poter superare ogni ostacolo per mezzo del potenziamento dell'energia spirituale, il suo sistema apparve solo come una curiosità dello spirito: solo quando l'idealismo soggiacque al realismo e ben tosto anche questo fece sentire i suoi limiti, onde un sentimento di depressione e di dubbio, cominciò per Schopenhauer il suo tempo ed il pessimismo potè guadagnar terreno. Ma Schopenhauer rappresenta una reazione, non solo contro stati fuggevoli d'un'epoca, bensì contro la corrente principale della cultura moderna, e come tale non sarà tanto presto superato.

3. — La vittoria del realismo.

La speculazione tedesca ed in genere l'idealismo tedesco costituiscono il culmine e nel tempo stesso la conclusione d'un movimento, al quale parteciparono tutti i popoli, ma che in Germania specialmente assunse forme decise e riuscì a creazioni eminenti. Era questo un idealismo immanente, il quale mirava a conservare l'interiorità spirituale della concezione religiosa tradizionale, ma voleva nel tempo stesso estenderla alla tota-

lità dell'esistenza umana e così elevare notabilmente il tutto. Ma dal principio dell'età moderna era anche sorta, come reazione, la tendenza a rivolgere tutta l'attività all'esistenza sensibile immediata ed a foggiare da questo punto di vista la vita: questo movimento realistico aveva già nel XVIII secolo destato in Inghilterra ed in Francia molte energie e prodotto opere considerevoli, mentre le particolari condizioni della Germania non gli concessero di svolgersi qui con larghezza e ne restrinsero la vita sul terreno d'una cultura intellettuale e letteraria. Onde avvenne che, quando nel XIX secolo il realismo acquistò più e più il sopravvento sulla vita, la rivoluzione fu in Germania più repentina e recisa; non si potrebbe comprendere come un popolo di poeti e di pensatori abbia così presto potuto convertirsi in un popolo creatore d'una tecnica e d'un'industria mondiale, se non si ricordasse che anche i Tedeschi esplicarono prima con molta energia ed abilità l'attività loro nel mondo visibile, e che solo la Riforma diede presso di essi il sopravvento ed una cultura spirituale. Certo è in ogni caso che la Germania mette in luce nel XIX secolo con particolare evidenza il passaggio dall'indirizzo antico al nuovo, dall'idealismo al realismo.

Sensibilissimo è il rivolgimento negli anni intorno al 1830. Le scienze naturali, in cui fino allora i Tedeschi erano rimasti inferiori, progrediscono anche appo di essi ed acquistano influenza sulla concezione complessiva delle cose; nel 1826 Liebig fonda a Giessen un laboratorio chimico moderno e nell'inverno 1827-28 Alessandro di Humboldt tiene a Berlino lezioni sulla geografia fisica, anche nell'intento di conquistare in una più vasta cerchia aderenti alle scienze della natura. Verso la stessa età cadono scoperte tecniche, che facilitano straordinariamente le comunicazioni, ravvivano l'attività economica, trasformano le condizioni della produzione; nel 1827 la scoperta dell'elica, che rende veramente la navigazione a vapore uno strumento del commercio mondiale, nel 1830 la locomotiva. L'Inghilterra è la prima su questa via, ma le altre nazioni la seguono. Nello stesso tempo si diffondono dalla rivoluzione di luglio movimenti politici in tutti gli altri paesi d'Europa e così anche in Germania: il desiderio d'una maggiore libertà politica, d'una maggiore partecipazione dei cittadini alla cosa pubblica diventa sempre più imperioso. Anche nel campo economico la Germania comincia ad affermarsi vigorosamente dopo la

creazione, nel 1834, dell'unione doganale tedesca. Contemporaneamente spariscono, una alla volta, le grandi individualità dell'epoca anteriore: nel 1827 muore Pestalozzi, nel 1831 Hegel, nel 1832 Goethe, nel 1834 Schleiermacher; evidentemente un'età scompare ed un'altra sta sorgendo. I mutamenti sono più gravi in Germania che altrove, ed il popolo tedesco ha da fare più che qualunque altro per ritrovare il proprio equilibrio interiore: ma ciò, che qui avviene con particolare evidenza, è un destino ed un problema comune a tutti i popoli civili.

La nuova epoca rivolge l'uomo interamente verso il mondo esteriore: dal suo rapporto con questo devono ricevere forma il suo pensiero e la sua vita. Nella teoria, la speculazione filosofica cede il posto alle scienze ed il lavoro trova il suo fine precipuo non più nella cultura interiore dell'individuo per mezzo dell'arte e della letteratura, ma nel miglioramento delle condizioni politiche e sociali. Anche il carattere dell'attività si trasforma: non è più l'ardito volo della fantasia che trasporta l'uomo al disopra dell'esistenza sensibile in nuovi mondi, ma è un'attività che si modella strettamente sopra gli oggetti visibili, che diventa, in vero e proprio senso, lavoro. Niuna cosa è forse così altamente caratteristica del XIX secolo come l'elevazione del lavoro ad una vera potenza. Anche nei secoli anteriori non era certo mancata l'operosità, anche le età antiche ce ne offrono esempi meravigliosi. Ma nel XIX secolo il lavoro acquista un carattere assolutamente nuovo, si stacca per così dire dallo stato spirituale e dai fini dell'individuo e si confonde più intimamente con gli oggetti, si immedesima con le loro leggi, con le loro necessità, con il loro mondo e questo afferma vittoriosamente contro l'uomo stesso: esso compie — forse la più grande emancipazione del XIX secolo — la propria emancipazione dall'uomo e fa di questo lo strumento devoto del suo febbrile progresso. Reso così indipendente, esso si raccoglie in complessi, che diventano organismi giganteschi: così nell'industria con l'attività manifatturiera, così nel commercio con la sua organizzazione mondiale, così anche nella scienza con la sua specializzazione sempre crescente. Nel seno di questi complessi deve l'individuo cercare il suo posto: esso non vale nulla e non può nulla quando si isola in sè stesso. Ma nonostante questa diminuzione dell'individuo, cresce la potenza dell'umanità. Il conoscere strappa alla natura

il secreto di forze e di correlazioni ignorate e la tecnica le mette al servizio dell'uomo: anche nella sfera propriamente umana la ragione si realizza più largamente nella vita e ne elimina le irrazionalità, l'esistenza si fa più varia e più ricca, l'organizzazione del lavoro rende possibile la realizzazione di ideali politici e sociali, che sembravano fino allora irraggiungibili.

Ma a tanto non avrebbe potuto aspirare il lavoro, se non avesse acquistato un sicuro appoggio nell'intensificazione dei rapporti fra gli elementi sociali e nell'accresciuta importanza della società e della storia. In questo punto specialmente, il XIX secolo si oppone decisamente al XVIII. Poichè questo aveva mirato sopratutto alla liberazione dell'individuo dagli ordini collettivi, che il decorso del tempo aveva trasformato in vincoli di oppressione; non meno vigorosamente aveva sostenuto contro l'autorità e la tradizione i diritti del vivo presente, ed aveva fatto appello, in questa lotta, ad una ragione superiore al tempo. Ora già nel seno dell'idealismo questo indirizzo aveva trovato una viva opposizione e subito un cambiamento profondo: il romanticismo come la speculazione avevano rimesso in alto onore la storia e, nell'eccesso della reazione, Hegel aveva spinto l'apprezzamento dello Stato fino ad un'esagerazione pericolosa. Ma in tutto questo stava dietro alla storia ed alla società un mondo spirituale ed esse avevano valore solo come svolgimenti di questo, non per sè medesime. Ora invece il realismo abbandona tutte queste connessioni invisibili e fa della storia e della società, così come esse empiricamente sono, la sede e la sorgente di ogni vita spirituale, la sfera esclusiva della vita umana: il carattere storico-sociale della nostra esistenza viene così più marcatamente accentuato ed il mondo immediato, a cui l'idealismo aveva spesso guardato dall'alto non senza disprezzo, cresce incomparabilmente in ricchezza di contenuto ed in energia di movimento. Solo perchè ad un secolo filosofico segue un secolo volto di preferenza ai problemi storico-sociali, potè il realismo ardire di assumere la direzione della vita e foggiarla secondo i suoi proprî criterî.

Questa tendenza al dominio della vita ed alla creazione positiva nel seno di essa è ciò che distingue il moderno realismo da tutti i movimenti analoghi, che la storia ci presenta. Poichè questi tentativi anteriori costituivano piuttosto una critica, una contraddizione, una reazione contro le concezioni anteriori, an-

zichè una creazione autonoma: il realismo moderno invece vuole reggere con le proprie forze e volgere ai suoi fini tutta l'ampia distesa dell'esistenza; esso non rinnega i bisogni ideali dell'umanità, ma dà ad essi un nuovo senso e spera in questo senso di soddisfarli pienamente.

Le sue aspirazioni e le sue speranze mirano a rendere la vita più vera, più ricca, più vigorosa, richiamando l'uomo dalle sognate altezze e ponendolo sul terreno sicuro dell'esistenza sensibile; la vita non è più un amabile trastullo, ma attività concreta e verace, che dal conflitto con gli ostacoli attinge il suo contenuto e la sua forza. Questa trasformazione complessiva modifica anche i singoli campi della vita. Della scienza ciò è evidente *a priori*; ma lo stesso è della religione, della morale e dell'arte. Il realismo, con la sua limitazione della vita al mondo visibile, non può svolgere un rapporto positivo con la religione, ma esso cerca di comprenderla ed è disposto a riconoscere in essa una fase necessaria, un periodo di transizione nella storia dell'evoluzione umana. Per contro nel campo etico la nuova vita svolge dal proprio seno nuovi còmpiti e nuovi impulsi. Come essa trasforma il lavoro, questo artefice della vita, in una funzione della collettività sociale, così essa esige dagli individui una volonterosa sottomissione, anzi una lieta dedizione ai fini del tutto, una subordinazione paziente alle esigenze del lavoro collettivo; l'agire ha ora il suo fine principale nell'elevazione del benessere generale, l'attività morale consiste ora, non nello svolgimento e nel perfezionamento della personalità propria, ma nel lavorare per gli altri, nell'« altruismo ». Un motivo etico giace anche nel fatto, che l'uomo è qui legato assai più strettamente allo stato corrispondente dell'evoluzione: egli deve riconoscere i limiti di questo stato e tuttavia rassegnarsi e continuare con serenità e con forza nell'opera sua. — Anche l'arte deve adattarsi all'indirizzo realistico: essa non deve proporsi di aprire a noi nuovi mondi, ma deve limitare l'opera sua ad insegnarci a vedere più esattamente la realtà.

Questa nuova vita dà anche origine a nuove concezioni della vita: esse sono naturalmente varie, perchè l'esistenza sensibile ha diversi aspetti, e per conseguenza il centro della totalità può essere cercato in posti diversi; in modo speciale il principio dominante può essere cercato o nella natura o nella società umana. Di qui abbiamo tre grandi movimenti: il positivismo, che

vorrebbe fare un'uguale parte alla natura ed alla società, la teoria dell'evoluzione con la sua nuova concezione della natura e le teorie sociali, specialmente socialistiche, con le loro aspirazioni verso un nuovo stato sociale.

Queste concezioni della vita hanno una salda base nella loro stretta connessione con l'indirizzo generale del tempo: inoltre esse hanno il vantaggio di non allontanarsi molto dalla impressione immediata delle cose, di poter inserire immediatamente la loro azione nella vita e così diffondersi rapidamente in una vasta cerchia. Che esse contengano idee e suggestioni altamente feconde anche per la vita nella sua totalità, non è cosa da mettersi in dubbio; ma la questione sta nel vedere se esse possano mettere in esecuzione la loro pretesa di riempire tutta la vita dell'uomo e di soddisfare tutti i bisogni con i soli proprî mezzi, se in questo tentativo esse non immiseriscano la vita in modo veramente insopportabile, se infine la stessa opera loro non sia resa possibile per mezzo di larghe derivazioni da quell'idealismo medesimo che esse combattono così aspramente. Ma in primo luogo è necessario considerare queste concezioni della vita nella loro costituzione interiore, rilevando sopratutto ciò che esse ci offrono di nuovo e di fecondo.

a) Il positivismo.

Noi intendiamo qui la parola « positivismo » nel senso più ampio, come quell'indirizzo che vorrebbe, sulle basi dell'esperienza, fondere in una concezione unica la natura e la società, rispettando i diritti dell'una e dell'altra. Quindi possono essere compresi qui anche uomini come Mill e Spencer, senza che per questo si affermi la loro dipendenza pura e semplice del positivismo francese.

α) *Il positivismo francese. Comte.*

Le idee fondamentali del positivismo ricorrono già nel XVIII secolo, specialmente nei filosofi inglesi, ma è sempre merito di Comte l'averle raccolte in un sistema e l'aver dato ad esse una considerevole influenza sul complesso della vita.

Il nome stesso dice in che cosa il positivismo essenzialmente consista: è la rigorosa limitazione del pensiero e della vita al « positivo », cioè al mondo dell'osservazione e dell'esperienza

immediata. Assurdo è giudicato ogni tentativo di risalire al di là di questo campo e di cercarne altrove l'esplicazione, come assurdo è ogni tentativo di rivolgere in questo senso la propria azione. Questa limitazione implica diverse, ma egualmente recise negazioni. Qui non vi è posto per una religione con la sua fede in una divinità ed in una sopravvivenza dell'uomo. Per quanto certo sia che il campo dell'esperienza, come un regno di puri rapporti, non può costituire la totalità della realtà, ma deve avere qualche cosa dietro di sè, la natura di questo essere trascendente rimane assolutamente a noi ignota e tale rimarrà sempre. Quindi alla religione, nel suo antico senso, è forza rinunziare. Ma non soltanto l'indirizzo religioso, anche l'indirizzo speculativo è condannato. Anch'esso trascende con le sue idee ed i suoi principî ogni esperienza, anch'esso è sorgente d'illusioni, in quanto facendoci balenare dinanzi l'immagine di fini assoluti raggiungibili con ardito volo, ci prepara vane speranze, inutili inquietudini, acerbe delusioni. Rinunzi pertanto il sapere completamente alle questioni ultime e l'azione cerchi i suoi fini e le sue vie solo nella realtà immediata.

Ma questa realtà, cacciata ogni illusione, acquista un ben più alto valore, tanto per il sapere quanto per l'agire. La rete sconfinata di rapporti, in che essa consiste, non costituisce una confusione inestricabile; in tutta la molteplicità del divenire si rivelano concordanze nella concatenazione dei simultanei e dei successivi, si rivela cioè una regolarità, per cui ogni singolo fatto costituisce un caso singolo d'un divenire universale. La ricerca di queste concordanze, di queste leggi è il còmpito precipuo della scienza; ben è vero che esse non ci offrono alcuna esplicazione, bensì solo una descrizione dei fenomeni, ma tale comprensione dei tratti semplici e fondamentali di ogni esistenza, oltre all'essere per sè una grande conquista, ci apre anche la sicura prospettiva d'un'azione feconda, d'un'elevazione generale della vita. Perchè la conoscenza dei collegamenti delle cose ci permette di argomentare da un punto all'altro e di prevedere gli effetti; ma chi prevede, può anche calcolare e provvedere per i suoi fini: la previsione è la leva della potenza. Così teoria e pratica sono strettamente congiunte: il vero sapere vuol sapere per prevedere (*voir pour prévoir*). Onde la limitazione della vita all'esperienza ci lascia sperare un considerevole accrescimento di felicità e con esso la soddisfazione di tutti i bisogni essenziali

della nostra natura: noi guadagniamo in vera felicità, rinunziando all'immaginaria.

Questa delimitazione della sfera della vita è nel tempo stesso un richiamo dell'uomo al suo vero posto nel tutto. Chè l'uomo potè trascendere l'esperienza solo in quanto introdusse nel tutto concetti e rappresentazioni antropomorfiche, lo plasmò secondo i suoi desiderî, fece di sè il centro della realtà. Ma quest'illusione deve sparire: noi dobbiamo subordinarci al tutto e sapere che solo dallo sviluppo dei nostri rapporti con l'ambiente possiamo attenderci un retto esercizio della nostra forza ed una vera felicità.

Ma è questa purificazione del sapere, con la conoscenza dei suoi limiti, qualche cosa di così nuovo ed ha realmente tanta importanza da dare origine ad un nuovo ordinamento della vita? Che ciò sia in realtà, ce lo mostra la considerazione del passato, ce lo mostra una rassegna filosofica della storia. Poichè essa ci mostra inconfutabilmente, che questa chiara conoscenza della natura del sapere costituisce la conclusione d'un lungo movimento, che l'umanità si è levata lentissimamente dall'errore alla verità. Questo movimento è passato per tre gradi, il religioso, il metafisico, il positivo. Non sì tosto l'uomo si levò dalla pressione dei bisogni fisici alla libertà del pensiero disinteressato ed osò tracciare un quadro complessivo della realtà, egli non potè vedere il tutto se non attraverso le sue rappresentazioni antropomorfiche, attribuì, con pensiero puerile, alle cose una vita analoga a quella dell'uomo, le personificò. Questo è lo stadio della fede religiosa, che pensa il mondo governato da divinità simili all'uomo e si preoccupa sovratutto di cattivarsene il favore. Questo stadio religioso attraversa fasi diverse, dal rozzo feticismo fino ad un politeismo elevato — che è, secondo Comte, l'apice dell'evoluzione religiosa — per passare quindi nel teismo, in cui l'elemento sensibile ed antropomorfico già impallidisce e si prepara il passaggio allo stadio metafisico. In questo il dominio passa di più in più a principî astratti, come ragione, natura, fini, forze, ecc.; la forma più grossolana di antropomorfismo è superata, ma solo a vantaggio di una forma più sottile, forse più pericolosa. Ora sorge la lotta intorno ai principî, ora si spera, per mezzo d'una vigorosa attuazione di idee astratte, di conquistare d'un colpo al genere umano la felicità. Finalmente questo stadio metafisico, col suo carattere ri-

voluzionario, deve cedere al positivo, che, già preparato da lunga età, nel XIX secolo si esplica con particolare chiarezza ed acquista il sopravvento. La direzione della vita tocca ora alla scienza naturale, che con la ricerca dà forma ai nostri concetti, con la tecnica rende per la prima volta possibile un vero lavoro, un'azione conscia del proprio fine e diretta verso l'ambiente. La filosofia non è per questo condannata a sparire, ma il suo còmpito vien limitato a quello di ridurre alla loro espressione più generale, di « sistematizzare » i risultati delle scienze naturali e nel tempo stesso di mettere in luce il vero metodo di ogni ricerca.

Il colpo d'occhio, che di qui si apre sull'evoluzione storica dell'umanità, è abbastanza unilaterale ed attaccabile. Ma siccome procede da una particolarissima convinzione fondamentale, svolta con energia e tenacia non comuni, così essa ci pone le cose sotto una luce particolarissima, talora sorprendente. Il quadro complessivo della storia è in molti punti affine a quello di Leibniz. Ogni progresso è lento e continuo, il posteriore era già preparato nell'anteriore, anche le rapide rivoluzioni sono il risultato d'un'evoluzione graduale. Perciò la potenza del presente ha stretti confini, nessun impeto può prendere d'assalto ciò che è riservato al futuro. Ma anche, nessun lavoro va perduto, l'atto più insignificante è una pietra indispensabile nell'edificio che i tempi innalzano. La forza motrice del tutto è l'intelligenza; ad ogni grado nella sua evoluzione corrisponde una forma del lavoro, una costituzione particolare di tutta la vita. Ma mentre per Leibniz il conoscere era una luce che si levava dall'interno, per Comte esso non è che l'esatta determinazione dei rapporti con l'ambiente. Così il relativismo acquista un'ampia base, ed a noi è fatto più rigoroso obbligo di afferrare il carattere del momento che passa e di piegarci alle sue esigenze; può agire vittoriosamente sul suo tempo chi sa cogliere con esattezza le sue particolari condizioni e foggiare il proprio agire in conformità ad esse. E ciò vale anche del presente. Il còmpito vero e proprio dell'età presente sta nel portare a piena coscienza e nell'elaborare egualmente in ogni sua parte l'indirizzo positivistico sorto lentamente negli ultimi secoli. Bisogna bandire tutto ciò che di concetti astratti e di teorie assolute ancora persiste e vive come un residuo dei periodi superati, ed introdurre il nuovo metodo anche nei campi, che sono stati fino ad

ora chiusi ad esso. Bisogna così percorrere i diversi campi della scienza e vedere quello che si è raggiunto in ogni singolo punto e quello che ancora manca. Comte distingue cinque scienze fondamentali: l'astronomia, la fisica, la chimica, la biologia e la sociologia (una nuova parola coniata da Comte); quanto più noi progrediamo in questa serie, tanto più resta da fare per la nostra riforma. L'astronomia e la fisica si sono, sotto la guida della matematica, quasi totalmente convertite al nuovo spirito; la chimica contiene ancora molti concetti oscuri ed interpretazioni subbiettive; anche la biologia, la cui creazione costituisce la conquista scientifica più importante del XIX secolo, è ancora a mezza strada; ma è sopratutto la vita sociale, questa corona e conclusione dell'esperienza nostra, che ha bisogno di essere scientificamente illuminata. A questo ci sospingono imperiosamente i problemi e le difficoltà del presente.

Queste condizioni sociali — la descrizione di Comte si riferisce sopratutto alla vita francese sotto la monarchia di luglio, ma colpisce al di là di questa anche molti tratti generali della vita moderna — sono da lui vivamente ed acutamente esposte. Sorgente principale di tutti gli inconvenienti è la confusione intellettuale (*désordre intellectuel*). La vita si sminuzza in pure opinioni e sforzi individuali; manca una reazione sufficiente contro l'egoismo degli individui, contro la prevalenza degli interessi materiali, contro la corruzione politica, mancano le grandi idee, noi viviamo in un'età di mezze convinzioni e di mezze volontà. Nello stesso tempo la vita si superficializza e cade sotto il dominio del momento fuggente e dell'impressione dell'istante; l'abilità puramente retorica e letteraria predomina di gran lunga sull'influenza delle attività solide e concrete. In Francia hanno dominato prima i giudici ed i dotti, ora sono gli avvocati ed i letterati. Ben progredisce frattanto continuamente il lavoro tecnico, ma alla sua grandezza è di gran lunga inferiore lo stato dell'umanità; per la crescente specializzazione rimangono gli insegnanti di gran lunga indietro alla dottrina, gli esecutori e gli artefici disotto al loro còmpito. Questo sminuzzamento intellettuale non è nemmeno una condizione favorevole per l'arte, perchè questa non può creare nulla di grande là dove convinzioni comuni non collegano gli spiriti creatori con l'ambiente. La religione poi riesce attualmente sopratutto ad

infondere nei suoi seguaci un odio istintivo ed inestinguibile contro coloro che pensano diversamente: ancora, l'uomo odierno vuol considerare la religione come necessaria per gli altri, ma superflua per sè stesso. La vita politica, infine, soffre duramente per il divorzio delle idee di ordine e di progresso; l'ordine ha oggidì il suo appoggio specialmente nelle tradizionali concezioni religiose e metafisiche, dalle quali il progresso scientifico ci ha allontanati, e che perciò hanno un carattere reazionario; le nuove convinzioni invece, conformi allo spirito del progresso, svolgono facilmente un carattere rivoluzionario. Tutto ci invita così ad un rinnovamento dell'esistenza.

Ora, come spera Comte di giungervi? Conforme alla sua convinzione che ogni vero progresso dipende dall'evoluzione intellettuale, solo la scienza può darci qui soccorso; ed essa lo fa con l'assoggettare tutta la cerchia dell'esistenza umana alla riforma positivistica, gettando su di essa la viva luce della scienza e collegandola più strettamente nel tempo stesso con l'ambiente. Bisogna anzitutto vincere l'isolamento ostile degli uomini fra loro. Il mezzo principale per combatterlo ci è dato dall'idea di organismo, non nel tradizionale senso estetico dei Greci, ma nel senso scientifico moderno. Un complesso organico è una composizione, un tessuto di elementi singoli, che li intreccia fra di loro inseparabilmente e crea un rapporto di completa reciproca dipendenza nel godere e nel soffrire, nel fare e nel non fare. Questo concetto ci è porto dalla biologia, anzi specialmente dall'istologia; ma la forma suprema di organismo è la società umana. Poichè l'uomo singolo dipende così strettamente dagli altri, che non potrebbe esistere senza di essi: ogni vita umana si svolge solo nella convivenza, nel seno della società; dallo stato di questa dipendono la natura ed il benessere dell'individuo; fin nei suoi desiderî e nei suoi sogni, ciascuno è legato al proprio ambiente (*milieu*) sociale. L'essenziale è ora di determinare più precisamente, con l'aiuto della scienza naturale moderna, questo concetto dell'organismo sociale e di svolgerlo più energicamente nelle sue conseguenze. La coscienza di essere in primo luogo un membro del tutto deve acquistare maggior forza ed efficacia nell'uomo, deve rinforzare gli impulsi «altruistici» di fronte agli egoistici, i quali non sono assolutamente condannabili, ma generalmente hanno una parte troppo grande. Nessuno deve sentirsi come un semplice privato,

ma piuttosto come un pubblico impiegato, ed il ricco come un « depositario della ricchezza pubblica ». L'industria moderna, che introduce un'« attività sistematica dell'umanità sull'ambiente » ed ha in ciò un carattere filosofico, esige una maggior divisione del lavoro: per questa via appunto essa collega più strettamente gli uomini fra di loro e rafforza il sentimento d'una solidarietà universale. Uno dei còmpiti principali del governo è quello di opporsi ai pericoli della divisione del lavoro, di trarne i migliori effetti col far sì che ciascuno abbia quel posto e quella funzione che corrisponde alla sua attitudine. Per sottrarre poi la vita sociale alle oscillazioni del momento ed all'egoismo dei partiti, è propugnata, sull'esempio di St.-Simon, una divisione analoga a quella del sistema ecclesiastico medievale, questo « capolavoro politico della sapienza umana », la divisione tra potere temporale e potere spirituale. Il potere spirituale deve dirigere direttamente solo l'educazione e, rivolgendola verso l'essenziale, tutelarla contro le correnti mutevoli della vita politica; nel resto esso deve intervenire soltanto col consiglio e con l'autorità morale. Comte si rappresenta l'esercizio di questo potere spirituale come diretto da un Concilio permanente della chiesa positiva a Parigi, dove tutti i popoli civili dovrebbero mandare i loro rappresentanti. Evidentemente il positivismo si trasforma così in una specie di religione, in una « nuova fede », che sostituisce l'idea di Dio con quella dell'umanità. Anche all'infuori della religione, quest'idea costituisce il centro di tutte le aspirazioni ideali: così l'arte ha specialmente il còmpito di esporre i sentimenti che caratterizzano la natura umana, come di precorrere con le sue rappresentazioni animate l'atteso avvenire migliore dell'umanità, soddisfacendo così il bisogno di idealità che è nell'uomo. L'idea d'un progresso indefinito dell'umanità assicura anche al singolo, per la persistenza dell'azione sua nel tutto, un'eternità che è negata all'individuo come tale. La concezione di Comte respira nel suo insieme un senso di lieta speranza; con la crescente unificazione della società, col miglioramento delle condizioni, col dominio della natura l'umanità conquisterà una grandezza sempre maggiore e diventerà sempre più degna di venerazione.

Abbiamo così un vasto sistema realistico, elaborato con meravigliosa energia in ogni sua parte, altamente originale fin nella sua terminologia. Su questa integrità grandiosa del si-

stema si fonda in gran parte la grandezza dell'azione, che esso ha esercitata. Caratteristico è qui sopratutto il tentativo di fare il debito posto a tutte le aspirazioni ideali dell'uomo e di introdurre un rinnovamento profondo dello stato generale coi soli mezzi dell'esperienza bene intesa: a questo còmpito Comte ha dedicato tutti i suoi sforzi. Ma egli non lo ha risolto che in apparenza. Perchè ogni più minuto esame del suo sistema ci dimostra che i concetti fondamentali, nel corso della ricerca, diventano qualche cosa di più e qualche cosa d'altro da ciò che primitivamente erano, che tacitamente accolgono in sè quegli atteggiamenti e quegli apprezzamenti idealistici, che il piano del tutto incondizionatamente esclude come un funesto errore. È possibile in un sistema rigorosamente realistico fare in modo conseguente dell'umanità, del « grand'Essere » un oggetto di venerazione religiosa, è possibile anche solo restringerla in una specie di totalità interiore, che impone al singolo gravi doveri, è concepibile un bisogno di idealità, un'aspirazione verso l'eternità? Un mutamento, anzi un rivolgimento interiore è visibile già in questo, che la descrizione del puro dato di fatto si trasforma, nel mondo umano, in una critica severa, anzi finisce con un tentativo di riforma: nel punto critico del passaggio dal conoscere all'agire manca la forza propria del realismo, e soltanto il soccorso dell'idealismo gli permette di superare questo punto e di progredire dal puro essere ad un dover essere.

Inoltre non si può nascondere la grave sproporzione che vi è tra i mali messi in evidenza ed i rimedi offerti. Comte ha descritto con un'efficacia penetrante i mali della vita moderna; ma non ha saputo loro opporre altro che un'illuminazione dell'intelletto ed un'organizzazione, la quale è più vecchia che nuova; poichè in essa noi non abbiamo altro che il sistema cattolico medievale senza il suo contenuto religioso, come se non fosse cosa assurda voler conservare la forma respingendo il contenuto. Comte ha scoperto nell'interno della vita gravi problemi, ma ha creduto di poterli risolvere solo con un ordinamento esteriore: un esempio luminoso di quell'esagerato apprezzamento dell'organizzazione, che s'incontra così spesso nei Francesi.

Anche la tendenza fondamentale di Comte, l'avvicinamento dell'indirizzo naturalistico e dell'indirizzo sociale, contiene una

contraddizione, la quale è in gran parte causa anche di quella trasformazione dei concetti, di cui si è ora discorso. Quanto più rigorosamente metodica è la ricerca naturale, tanto più essa si riduce ad una semplice descrizione, ad una pura constatazione di ciò che avviene intorno a noi: nel campo sociale invece il sociologo trova lo stato delle cose altamente imperfetto e quindi propugna riforme profonde: qui la descrizione non è la fine, ma l'inizio del lavoro. Un positivismo, che voglia nel medesimo tempo essere un movimento riformatore, è una contraddizione in sè stesso. Certo tutta la sociologia partecipa a questa contraddizione, in quanto vuol ricondurre la vita sociale a leggi naturali e nel tempo stesso aspira ad innalzarla verso uno stadio superiore.

Ma qualunque siano gli appunti che la critica può muovere a Comte, egli rimane certo un grande e fecondo pensatore. Con mirabile energia egli ha intrecciato tutte le fila diverse del realismo in una rete unica, egli ha penetrato tutto il vasto campo del sapere con i suoi principî direttivi. Con la sua riduzione di tutta la realtà data sotto un caratteristico punto di vista e con la sua salda organizzazione, il sistema di Comte costituisce come un riscontro realistico al sistema di Hegel; e come questi, anche Comte ha influito largamente, anche al di là della scuola, sulla totalità della vita. Molto vi è certamente in lui di strano: ed antipatica è anche quell'eccessiva opinione di sè, che accompagna l'esposizione delle sue teorie. Ma con lui ci riconcilia il desiderio ardente, lo sforzo appassionato verso la verità e la felicità, che penetra tutta la sua dottrina; per quanto il sistema s'avvolga in gravi contraddizioni e faccia infine deviare l'autore stesso dalla via primitivamente abbracciata, esso ci rivela chiaramente in lui, con tutti i suoi difetti, una personalità alta e completa, a cui nulla di umano è straniero.

La dottrina comtiana della società e dell'ambiente sociale non avrebbe incontrato così rapidamente favore e non avrebbe esercitato tanta influenza, se non fosse contemporaneamente avvenuta quella più esatta elaborazione scientifica della moderna scienza sociale, che ha in Quetelet il più notevole rappresentante. Le sue ricerche mettono in evidenza il fatto che nella convivenza sociale l'individuo, anzichè essere un'unità costitutiva immutabile, riceve anzi dalla società il suo carattere. L'osservazione su larga scala deriva dal caos apparente un sistema di

medie e scopre una regolarità anche in quei fenomeni, che sono generalmente considerati come un giuoco del caso. Si vede allora quanto omogenei siano in realtà, nonostante le apparenti divergenze, e come le loro differenze si distendano in ristretti confini. Tutto questo consiglia a volgere l'opera nostra al miglioramento delle condizioni sociali ed a posporre l'azione sul puro individuo all'azione sulla società; poichè solo dal miglioramento di questa può attendersi un'elevazione dell'energia e della felicità individuale. Così anche la scienza favorisce la tendenza del positivismo a mettere in prima linea la preoccupazione per le riforme sociali ed a trasformare completamente l'etica in un'etica sociale.

β) *Il positivismo inglese. Mill e Spencer.*

Sebbene il disegno del nostro lavoro ci vieti di estenderci più lungamente su altri rappresentanti del positivismo, dobbiamo qui in brevi parole ricordare il particolare carattere del positivismo inglese. Esso ha più ferma radice nella tradizione del suo popolo ed ha messo in esecuzione il disegno di svolgere dall'esperienza una concezione universale della realtà, con maggior circospezione e con un più vivo senso dell'impressione immediata: ancora esso è protetto contro le tendenze sistematicamente autoritarie, che troviamo in Comte, da quell'alto apprezzamento della libertà e dell'individualità, che è da ogni tempo innato al carattere anglo-sassone.

John Stuart Mill (1806-1873) venne già dalla sua educazione posto in immediato contatto con le tendenze razionaliste e positiviste del XVIII secolo e del principio del XIX; la sua opera può a primo aspetto sembrare niente altro che uno svolgimento ed un perfezionamento di queste tendenze. Così la sua teoria della conoscenza e la sua logica offrono nei principî poco di nuovo; il merito suo sta piuttosto nell'aver posto l'empirismo tradizionale in un più stretto rapporto con i rapidi progressi e le molteplici suddivisioni e specializzazioni della scienza, nell'aver analizzato acutamente i diversi processi del pensiero e nell'aver arricchito così la ricerca sperimentale come la vita politica ed economica con vedute geniali e suggestive. Anche nel campo politico pratico egli è da principio sotto l'influenza di Adamo Smith e di G. Bentham; con vero entusiasmo egli abbraccia le idee della libertà economica e dell'utilitarismo; e del

resto in tutto il corso della sua vita mirabilmente attiva non venne mai meno ad esse, almeno in principio. Ma egli era uno di quei rari spiriti, che un intenso bisogno di verità tiene in continuo movimento e sospinge continuamente a trasportarsi anche dal punto di vista dell'avversario e ad esaminarne le ragioni; così avvenne che più d'una volta egli alterò o completò la propria tesi, che anzi in notevolissimi punti arrivò insensibilmente all'opposto del punto di partenza. Così, p. es., vacillano le fondamenta dell'utilitarismo, quando egli dà al concetto di utilità una tale ampiezza da accogliervi anche la ricerca della verità per puro amore della verità e quando pone una distinzione essenziale fra piacere sensibile e piacere spirituale; una calda simpatia umana rende Mill sempre più diffidente contro la trasformazione della vita economica in un puro processo naturale come contro l'equiparazione del lavoro umano ad una merce e gli fa desiderare sempre più un intervento dello Stato; la preoccupazione per la libertà gli fa sentire vivamente i pericoli, che ad essa la vita moderna prepara con il suo livellamento universale e col suo trionfo della mediocrità e desta in lui un'aspirazione appassionata verso l'indipendenza e la grandezza individuale, « con uomini piccoli non si fanno cose grandi »; infine la sua semplice, delicata esperienza delle condizioni e dei destini umani lo allontana sempre più dal primitivo ottimismo e lo inclina verso considerazioni e sentimenti di carattere religioso. Per quanto Mill non giunga sovente in tutto questo a conclusioni nette e non svolga con perfetta conseguenza fino alla fine i suoi principî, non soltanto la sincerità profonda dei suoi sforzi merita il nostro più alto rispetto, ma l'opera sua medesima è per noi grandemente interessante per ciò, che essa mette in evidenza i punti, nei quali l'opera del secolo XIX condusse il pensiero realistico a superare quelle posizioni, che nella prima metà del secolo avevano assunto coloro i quali si sentivano e dovevano sentirsi alla testa del movimento del loro tempo.

Un tutt'altro quadro, nonostante molteplici affinità, ci presenta Herbert Spencer (1820-1903). Con un'energia grandiosa egli tenta, in un'età di differenziazione e specializzazione scientifica sempre crescente, di sottomettere tutto il vasto campo del sapere ad un unico principio supremo e così di giungere ad un'esplicazione della realtà. Questo principio è il concetto dell'evoluzione, in quella forma speciale che gli dà Spencer. Che solo questa

forma speciale sia nuova, non il concetto di evoluzione, lo sa chiunque anche per poco conosca l'idealismo tedesco. Ma mentre finora questo concetto era un principio speculativo, ora invece esso è posto, conforme all'indirizzo realistico, sul terreno dell'esperienza ed attinge dalle scienze naturali un aspetto speciale: il fatto più universale del mondo, a cui ci fa giungere l'unificazione perfetta della conoscenza, è l'evoluzione come concentramento (*intégration*) della materia e specificazione del movimento: a questo periodo segue in alterna, infinita vicenda un periodo di dissoluzione come assorbimento del movimento e dispersione (*disintégration*) della materia. Nel primo periodo ha luogo un passaggio dall'omogeneo all'eterogeneo, una specializzazione e differenziazione crescente, dall'universo come tutto fino ai singoli corpi celesti, sino alla società umana, alla cultura, all'individuo: il periodo di dissoluzione segue la direzione opposta. Ma attraverso a tutte le trasformazioni rimane immutata la forza nelle sue forme di materia e di movimento: l'essenza sua poi è del tutto inconoscibile. — Con l'applicazione di questi concetti fondamentali a tutti i singoli campi, Spencer giunge in molti punti a vedute geniali e suggestive: ma il riconoscimento della sua energia dialettica non toglie che qui abbiamo più una schematizzazione che non un'esplicazione del dato di fatto, e che dappertutto i suoi schemi siano insufficienti alla realtà. La generalizzazione, com'è qui praticata, riduce infine il mondo ad un regno di schemi e di pallide ombre. Una vita più vigorosa pulsa sul campo pratico, dove Spencer si fa il più deciso campione della perfetta libertà dell'individuo; come questo poi si concilii con il pensiero d'un'evoluzione naturale necessaria, non è facile a vedersi. Qualunque sia però il nostro giudizio sul metodo e sui risultati del pensiero di Spencer, certo è che egli ha affermato in tutto il vasto campo del sapere un indirizzo indipendente e che la sua costruzione d'un sistema universale gli dà un posto unico tra i pensatori inglesi.

b) La scienza naturale moderna e la teoria dell'evoluzione.

La moderna scienza della natura ha ricevuto i suoi tratti fondamentali e decisivi nel XVII secolo; il secolo XIX non ha fatto che svolgere quell'abbozzo, che già era stato allora tracciato

con mano sicura. Ma il quadro del mondo delineato così dalla scienza a grandi tratti non era diventato un elemento della concezione filosofica generale; specialmente il periodo aureo della poesia e della speculazione tedesca era così pieno del sentimento della grandezza dell'uomo e così occupato dello svolgimento di questo, che la natura non era per esso più che un semplice sfondo; come sarebbe, per es., concepibile un sistema come quello di Hegel, con la sua equiparazione della vita dello spirito umano e della vita dello spirito in genere, con la sua autorealizzazione dello spirito assoluto nella storia umana, senza un punto di vista geocentrico? Il prevalere del realismo modifica profondamente questo stato di cose: la scienza naturale acquista sul pensiero una decisa prevalenza; tutti i mutamenti, che il lavoro degli ultimi secoli aveva introdotto nell'immagine del mondo visibile, esplicano ora tutta la loro azione sulle convinzioni dell'umanità. E molte cose si erano profondamente mutate in senso contrario a quella visione tradizionale della realtà che aveva dominato, come verità indiscussa, il medio evo ed anche la Riforma e che si era strettamente intrecciata con le idee religiose. Già le modificazioni nel quadro esteriore della realtà hanno conseguenze più profonde di quello che spesso si voglia ammettere. Incomparabilmente più grande doveva apparire l'importanza dell'umanità e di ogni singolo uomo fino a che la terra veniva considerata come il centro d'una sfera chiusa e l'agire dell'uomo decideva sui destini del tutto, che non quando l'uomo è ridotto ad essere l'abitatore d'un pianeta di media grandezza circolante nell'infinito spazio celeste intorno ad un sole, che non si distingue essenzialmente dalle altre stelle fisse, e perciò tutto il complesso della sua vita, considerato dal punto di vista del tutto, diventa d'una piccolezza insignificante. Al mutamento esteriore nella concezione della natura ne corrisponde un altro interiore non meno importante. Se prima la natura appariva come tutta penetrata da forze spirituali, e l'esistenza umana si trovava circondata da un regno di esseri intimamente affini e con essi collegata da amichevoli rapporti, la nuova scienza bandisce dalla natura ogni vita spirituale e la rende così straniera all'uomo. A questo ben concedette dapprima l'indirizzo dualistico del razionalismo una sua propria cerchia di spiritualità indipendente, ma quanto più venne dispiegandosi il regno grandioso della natura, quanto più esso attrasse

a sè con mille diversi rapporti anche l'uomo, tanto più quella sua cerchia particolare venne ristretta ed alla fine anche minacciata nella sua esistenza; tanto più decisamente la natura prese il sopravvento sull'uomo, tanto più rigorosamente lo sottomise alle sue leggi, tanto più completamente trasformò la sua anima in un congegno di processi elementari e così in un semplice momento del grande meccanismo universale.

Ad intensificare questo rivolgimento ha in modo speciale contribuito la teoria dell'evoluzione. Essa stessa ha una storia singolare. Questa teoria è straniera alla tendenza fondamentale dell'antichità classica ; per la concezione estetica dell'antichità i costituenti essenziali della realtà ed in special modo le forme organiche sono immutabili; i mutamenti, che l'esperienza rivela, sono considerati come momenti d'un'oscillazione ritmica della vita universale, che nel salire e nel discendere ritorna sempre al primitivo punto di partenza. Il Cristianesimo, con la sua posizione d'una storia unica del mondo, doveva respingere questa teoria del divenire ritmico e del ritorno indefinito dei mondi: sul terreno suo la speculazione religiosa creò una dottrina dell'evoluzione, che esplica l'intiero mondo, con la sua molteplicità, come lo svolgimento dell'unità divina, come la manifestazione temporale dell'eterno. A questa teoria religiosa dell'evoluzione segue, in corrispondenza all'inclinazione dell'età moderna verso il panteismo, una teoria estetica, secondo cui il tutto progredisce per un suo proprio movimento verso formazioni d'un ordine sempre più alto: tale è in Schelling ed in Goethe. Ambo le teorie però concordano nel dare all'esistenza visibile un fondamento invisibile: quella non è tanto il soggetto vero e proprio dell'evoluzione, quanto il teatro, in cui viene alla luce l'azione di profonde forze invisibili.

La scienza moderna, come scienza esatta della natura, ha introdotto qui una modificazione radicale. Essa deriva ogni formazione, rimanendo sul terreno proprio dell'esperienza, dalle forze date in questa stessa esperienza; essa vuol esplicare l'essere interamente dal suo divenire storico. In essa il mondo è diretto nel suo svolgersi soltanto dalle combinazioni degli elementi, non da una potenza superiore qualunque: tale disposizione rende la teoria dell'evoluzione spietatamente ostile ad ogni spiegazione derivata da un ordine sovrannaturale trascendente.

Già nel primo abbozzo della nuova concezione scientifica del

mondo, in Descartes, appare il pensiero di una graduale formazione dell'universo da semplicissimi inizî per virtù delle forze proprie della natura: da Kant e Laplace esso è diretto sopra una via sicura. Tutta la moderna psicologia, a partire da Locke, si sforza di esplicare la vita spirituale dell'individuo come un divenire progressivo, che ha il suo punto di partenza in una molteplicità di elementi semplici. Nè mancano già nel XVIII secolo tentativi di comprendere le condizioni storiche dell'umanità dal proprio movimento di questa, quale ci è dato nell'esperienza, senza ricorrere ad uno sfondo religioso o metafisico. Ma questa concezione storica aveva ed ebbe fin oltre la metà del XIX secolo una grave lacuna nell'apparente immutabilità ed inderivabilità delle forme organiche, la quale sembrava porre un limite insuperabile ad una esplicazione scientificamente esatta della realtà. Le rappresentazioni antropomorfiche e la tendenza al meraviglioso potevano sempre di nuovo rifugiarsi in questo campo come in un asilo inviolabile. L'intiera concezione del mondo fu pertanto profondamente scossa, quando uomini come Lamarck e Darwin portarono la rivoluzione anche in questa parte. Darwin, a cui la nuova teoria deve la vittoria, riunisce, com'è ben noto, due concetti fondamentali: l'affermazione generica d'un divenire graduale degli organismi da forme semplicissime, l'introduzione dell'esplicazione storica nel regno della natura organica — la teoria della discendenza —; e la determinazione particolare dei mezzi e delle vie di questo divenire — la teoria della selezione — con il suo conflitto incessante degli esseri nella lotta per la vita, con la sua selezione dei più atti alla vita per via della fissazione e dell'accumulazione dei caratteri utili, con la sua derivazione delle formazioni superiori senz'alcun ricorso alla finalità. Quest'esplicazione particolare conferisce al concetto generico di un'evoluzione graduale maggiore evidenza e forza persuasiva.

Poichè in queste teorie noi dobbiamo vedere non tanto il lato scientifico quanto la loro influenza sulla concezione della vita, è bene in questo tenere distinti i due momenti della dottrina. — È specialmente la teoria della selezione, che ha cercato di costituirsi una concezione propria della vita: in quanto inserisce totalmente l'uomo nella natura, essa sottopone naturalmente anche la sua vita a quelle leggi medesime che sembrano reggere la costituzione delle forme naturali. La vita deve così rinunciare

a tutte le grandezze interiori, a tutti i valori morali: ogni formazione avviene per via di incontri accidentali e si conserva solo in misura della sua attitudine nella lotta per la vita. La vita progredisce qui solo in quanto proprietà sorte in qualche modo come variazioni accessorie vengono, per via della loro utilità, fissate, ereditate ed afforzate nel corso del tempo. Ma poichè questo progresso esteriore non può tradursi in un'elevazione interiore, non vi è gioia per il bene come bene o per il bello come bello ed ogni acquisto non vale se non come strumento della propria conservazione; il degradamento interiore della vita per effetto dell'utilitarismo puro, già visibile in A. Smith, raggiunge qui il colmo. Nello stesso tempo è annullato ogni valore autonomo del sentimento. Ancora, non vi è qui, a voler essere conseguenti, nessun altro diritto se non quello del più forte: ogni carità, specialmente ogni cura dei deboli e dei sofferenti, sarebbe una debolezza nella lotta e perciò una funesta stoltezza: se si potesse ancora in questo cieco meccanismo di forze, parlare di un còmpito, questo non potrebbe essere se non quello di procedere nella lotta per la vita senza tregua e senza pietà, affinchè gli inetti vengano rapidamente eliminati e la selezione avvenga più prontamente.

Tutto questo naturalmente nel caso che si proceda con rigorosa coerenza: il che qui di rado avviene. Una tacita penetrazione di convincimenti di altra origine fa salutare quella debolezza interiore come una liberazione dalle angustie dell'egoismo e come un'elevazione della vita umana; insensibilmente il quadro delle attività umane è trasportato in un'atmosfera, che il lavoro di millennî ha arricchito di tutti i valori spirituali e morali, e viene alla meglio completato con essi. Solo questo completamento permette di giungere ad una concezione passabile della vita e di non vedere in quale cosa assurda questa teoria trasformerebbe l'esistenza. Perchè tutte le fatiche e gli sforzi umani, tutto il lavoro dei secoli, tutti i progressi della cultura non potrebbero mai sperare di elevare interiormente l'uomo; tutto il processo si ridurrebbe a creare esseri sempre più forti, cioè sempre più atti alla lotta per la vita. Ma a chi serve tutta questa esistenza, che costa tanto travaglio e non s'acquista che a prezzo di morti innumerevoli? Nè il soggetto di essa, nè alcun altro ne trae alcun profitto; con tutta la pena che essa costa, non si raggiunge altro se non quello che già i primi inizi avevano

assai più agevolmente. — Respingere la dottrina della selezione come principio direttivo della vita non vuol dire negarle ogni importanza a questo riguardo. Essa ha per la prima messo in evidenza l'azione eliminatrice della lotta per la vita, l'influenza della condotta esteriore anche sull'interno, l'addizione delle piccole grandezze nel corso del tempo ed altro ancora. Ma tutto ciò ha bisogno di venir inserito in una connessione più vasta per servire alla verità e non all'errore.

La teoria della selezione viene ora sempre più limitata anche nel campo delle scienze naturali; tanto meno può quindi presumere di erigersi a teoria della vita e della condotta umana. Ben altrimenti stanno invece le cose riguardo al principio generale dell'evoluzione. Esso si va radicando ogni giorno più profondamente nella scienza ed anche la concezione generale della vita dovrà accordarsi con esso, come si è accordata con Copernico. Certo ciò non può avvenire senza che essa ne subisca profondamente l'influenza. L'estensione della considerazione storica anche nel regno delle forme organiche non muta solo il nostro concetto generale del mondo: essa avvicina nel tempo stesso l'uomo alla natura e lo avvince più strettamente ad essa. Perchè quella esplicazione genetica non può abbracciare tutta la natura, per poi interrompersi subitamente all'uomo. Ma il riconoscimento di queste conseguenze dell'evoluzione non ci porta per nulla necessariamente ad un instabile relativismo o ad un naturalismo nemico dello spirito. Chè, se anche le forme organiche si sono costituite gradualmente, non perciò è necessario che siano un prodotto casuale del concorso degli elementi, ma ben può la loro formazione tradurre semplicemente un ordine superiore al tempo: ciò che sorge ad un determinato punto dell'evoluzione deve già preesistere nell'ordine totale. Non è il movimento in sè, ma il movimento senza alcuna legge interiore, che sovverte ogni vero concetto dell'esistenza. Il riconoscimento di un movimento retto da un ordine sicuro non rende più piccolo, ma più grande il concetto della natura: certo anch'esso non risolve il problema delle origini, ma lo distende su di una più ampia superficie e gli toglie il carattere magico. Anche il ravvicinamento dell'uomo alla natura può avere conseguenze opposte, secondo il senso che alla vita umana si attribuisce. Se la vita non apporta nulla di essenzialmente nuovo, se non apporta alcuna elevazione interiore sopra la natura, certo

quel più stretto collegamento con la natura deve rigettare l'uomo totalmente nel seno di essa; ma se nella vita umana appare un nuovo grado della realtà, una vita spirituale autonoma, la sua connessione con la natura può solo contribuire ad elevare questa, e darle un fondamento più profondo, ad inserirla in un ordine più vasto e più grandioso. Allora non l'uomo è degradato dalla natura, ma la natura è innalzata dall'uomo. — Così non è in alcun modo la scienza naturale stessa, che conduce al naturalismo, ma è piuttosto la debolezza della coscienza dello spirito, è l'oscurità sopra le condizioni interiori di ogni attività spirituale, che permette ad una superficiale filosofia popolare di convertire la scienza naturale in un naturalismo materialistico. Anche qui la decisione ultima non dipende dai fatti singoli, ma dalle connessioni in cui essi entrano, dal complesso della vita in cui sono inseriti, dalla corrente di vita che in sè accoglie ed interpreta ogni esperienza esteriore.

c) La dottrina sociale moderna e la concezione del socialismo.

Non bisogna confondere senz'altro la dottrina sociale moderna ed il movimento socialistico. Certo però alle radicali aspirazioni verso un nuovo ordine sociale diede un'ampia base ed una maggior efficacia l'accresciuta importanza che il fatto della convivenza sociale assume nel pensiero e nell'apprezzamento della fine del XVIII e del XIX secolo. Noi vediamo allora in sempre più vasta cerchia la concezione della vita accentrarsi intorno al fatto della convivenza sociale così come realmente era o come era attesa dall'avvenire. Così già A. Smith, così ancora l'utilitarismo di Bentham (1748-1842), che pone come principio la felicità più grande del più gran numero e misura il valore dell'azione da ciò che essa effettua in questo senso e così dall'effetto, non dalla disposizione interiore.

Per quanto discutibile sia questo punto di vista, l'utilitarismo ha il merito di aver scosso più d'un vincolo antiquato, d'aver propugnato un più libero movimento per gli individui e d'aver portato maggiore umanità e mitezza nei rapporti generali e nei rapporti fra popolo e popolo. Ma questi antichi tentativi, se anche trovano molto da biasimare e da riformare nello stato della società, lasciano intatta l'organizzazione tradizionale nelle

sue grandi linee; la vittoria della ragione sembra loro condizionata solo da una più stretta osservanza delle forze e degli impulsi naturali, sì che in fondo si tratta più di allontanare certi impedimenti, che non di ricostruire in nuove forme il tutto; nello stesso tempo sono le classi medie, che vengono considerate come le naturali tutrici e rappresentanti degli interessi collettivi. Il secolo XIX apporta qui una trasformazione importante: l'esigenza di una costituzione sociale interamente nuova, come può aver origine non da una riforma graduale, ma da una rivoluzione radicale, acquista una forza sempre maggiore. Da un complesso d'aspirazioni confuse — come ce ne è esempio il Sansimonismo — questo movimento viene sempre più concretandosi in un sistema elaborato, come specialmente avviene nel socialismo tedesco: solo di quest'ultimo quindi noi ci occuperemo qui appresso.

Il socialismo — noi abbiamo qui in mente sopratutto la forma datagli da Marx — propugna con singolare energia il concetto, diffusosi nella vita moderna specialmente a partire da A. Smith, che la forma dei rapporti economici, la natura della produzione e della ripartizione dei beni esteriori, decide del carattere di tutta la vita, che la razionalità o l'irrazionalità della nostra esistenza dipende dalla soluzione di questo problema; esso gli dà un'espressione scientifica, principalmente per mezzo di una filosofia materialistica o meglio economica della storia, secondo la quale il solo movente del divenire storico è la lotta economica; anche le formazioni e le rivoluzioni religiose, come il Cristianesimo o la Riforma, sono prodotte non da un'aspirazione verso beni spirituali, ma dall'aspirazione delle masse oppresse verso un'esistenza migliore; le idee sono soltanto strumenti o riflessi delle rivoluzioni economiche. Come tale convinzione erige a fine dei fini il miglioramento delle condizioni economiche, così misura dalla razionalità od irrazionalità di queste il valore di tutta l'esistenza.

In questo punto essenziale però il socialismo opera una rivoluzione profonda contro l'indirizzo antico: il crasso ottimismo nel giudizio dell'attuale ordine economico si converte in un non meno crasso pessimismo. Adamo Smith, p. es., si attendeva la più felice costituzione della vita sociale dalla perfetta libertà degli individui e dalla loro concorrenza illimitata per i beni esteriori, nella lotta vedeva sopratutto l'esplicazione della li-

bertà e della potenza degli individui, nel movimento collettivo la salita sicura verso sempre nuove altezze. Anche le più particolari descrizioni della vita economica erano piene di presupposizioni ottimistiche: l'autore non si chiedeva neppure se quella trasformazione dell'esistenza in un meccanismo di pure forze naturali non fosse funesta alla vita dello spirito.

La reazione contro questo punto di vista venne provocata dapprima dalla trasformazione profonda del processo economico nel XIX secolo. La sua semplicità primitiva è del tutto sparita. Il lavoro sta sotto il dominio della macchina e della grande produzione, la soppressione delle distanze eccelera azioni e reazioni ed intensifica notevolmente la lotta, lo strumento, e con esso la natura del lavoro, si trasforma continuamente, ed intanto sorgono ammassamenti giganteschi di mezzi economici e di forze lavoratrici; tutto questo dà origine a complicazioni gravissime, i contrapposti si levano ora l'un contro l'altro con sinistra energia e con appassionato ardore.

Ma per quanto gravi siano questi mutamenti, essi non avrebbero prodotto movimenti così tempestosi, se non fossero stati completati e continuati da mutamenti interiori. Il soggetto ha intensificato, dopo A. Smith, la sua vita, ed invero il soggetto dell'esistenza immediata, il soggetto che sente, che gode e che soffre. Poichè ora questo soggetto più ardentemente riferisce a sè le sue esperienze e calcola la propria parte di felicità e di godimenti, poichè inoltre in esso si fanno sentire non solo più singole classi privilegiate, ma le grandi masse, è naturale che esso si senta pienamente insoddisfatto e con questa disposizione di spirito veda lo stato di cose attuale sotto la luce più sinistra. Ora sono i mali della società che attraggono lo sguardo: tutto ciò, che di deplorevole vi si incontra, viene generalizzato e dipinto a crudi colori, i tratti più foschi dominano il quadro d'insieme.

A rendere più urgente il problema concorre quella elevazione dei problemi ai loro principî universali e supremi, che costituisce una tendenza di tutta l'età moderna e che nel XIX secolo è rappresentata specialmente da Hegel. Sotto questo aspetto tutte le questioni singole si riassumono in una questione unica ed agiscono così con energia potenziata — già la stessa espressione « questione sociale » pone il presente stato come problematico nella sua totalità —; le correnti ideali con tutte le loro

esigenze pongono sè stesse come forze autonome e superiori, di fronte al cui dominio la capacità come la buona volontà delle persone singole spariscono del tutto; e la loro azione sembra svolgersi con potenza irresistibile fino alle estreme conseguenze, sembra affermarsi contro tutte le resistenze. Come contrapposti fondamentali appariscono qui il capitale ed il lavoro, il capitale — pensato sovratutto come capitale numerario — con la sua tendenza irresistibile ad accrescersi sempre più e ad assoggettarsi sempre più duramente il lavoro. L'opposizione viene resa più appassionata ed aspra dall'affermazione, che il capitale non sia stato acquistato legittimamente, ma sia stato strappato al lavoro.

La soppressione del capitale e la sostituzione del lavoro nei suoi diritti sembra per contro una conversione salutare, sembra promettere un nuovo e felice ordine di cose. Essa viene attesa con sicurezza come il risultato del movimento dialettico della storia. Secondo Marx, la «fase capitalistica» è «la prima negazione della proprietà individuale fondata sul proprio lavoro»: ora il processo interiore del movimento dovrà negare questa stessa negazione e dalla sintesi dei contrarî suscitare una forma più alta.

Questo stadio superiore viene ora dipinto con un ottimismo altrettanto giocondo, quanto invece lo stato attuale è dipinto con fosco pessimismo. La restituzione del lavoro nei suoi diritti e l'ordinamento di tutti i rapporti dal punto di vista del benessere generale e dell'uguaglianza di tutti gli individui, assicurerà a tutti la più perfetta felicità ed anche il soddisfacimento di tutti i bisogni ideali. La società diventa ora un organismo sano e saldo, da cui si sprigionano energie morali; nonostante l'accrescimento della sua potenza, gli ordinamenti democratici assicurano la libertà dei singoli. A ciò s'aggiunge spesso, specialmente in Lassalle, un idealizzamento delle masse popolari, un apprezzamento entusiastico dell'uomo dalla vita naturale e semplice. Risorge il sentimento idillico di Rousseau. L'uomo è in fondo buono e tale in fondo rimane: tutti i mali vengono dal cattivo ordinamento sociale: basta assicurare a tutti gli individui il pieno svolgimento delle loro forze, per assicurare la vittoria della ragione. Allora lo stato generale della vita si eleverà considerevolmente e produrrà uomini migliori e più felici, armonicamente svolti, produrrà una nuova forma di educazione,

di famiglia, ecc.; in breve l'antica speranza d'un regno d'Utopia si leva nuovamente in mezzo al realismo della nostra età. Tanto meno posto vi è qui per la religione, che è trattata in genere come una pura invenzione a favore delle classi dominanti, con un grossolano disconoscimento della sua vera essenza e della sua azione storica.

Esaminare il lato tecnico di questa dottrina non è cosa nostra. Ma è impossibile certo trattare leggermente un così vasto movimento, che esprime, sebbene con cruda unilateralità, trasformazioni profonde del lavoro e complicazioni grandiose della vita economica, che propone vasti problemi, i quali, posti una volta con tanta energia dinanzi alla coscienza generale, non potranno sparire tanto presto. Impossibile sovratutto è condannare leggermente l'aspirazione verso una maggior diffusione della cultura e della vita spirituale, verso una maggior partecipazione di tutti al lavoro della collettività: chi non riconosce in questa aspirazione anche un tratto ideale e non sente come un danno doloroso che solo ad una piccola minoranza sia permesso il libero svolgimento delle energie spirituali, non potrà mai giustamente apprezzare questo movimento. Di più esso costituisce sotto certi rispetti solo il punto culminante di tendenze generali del XIX secolo. Tutta l'età nostra è penetrata da una fede intensa nell'onnipotenza delle istituzioni politiche e sociali, lo stato della società si impone come il più alto problema: quasi ogni uomo di parte si attende dalla precisa esecuzione del suo programma la felicità piena e la perfezione ideale dell'uomo: la libera sfera d'azione dell'individuo si è, di fronte alle età passate, molto ristretta, e la preoccupazione per la libertà dell'individuo dentro lo Stato ha fatto dimenticare, o quasi, la preoccupazione per la libertà dell'individuo contro lo Stato; infine una civiltà raffinata e complicata ha notevolmente elevato l'apprezzamento, come il valore, dei beni esteriori. Il socialismo abbraccia in sè tutti questi tratti e li volge, con un inasprimento aggressivo, nel proprio senso; il collegamento in un quadro unico, che esso così opera, e l'appello, che rivolge a tutto l'uomo, gli dànno una decisa superiorità sulle pallide convinzioni della generalità, che oscillano incerte fra impulsi ed aspirazioni opposte.

Certo però la soluzione particolare, considerata dal punto di vista filosofico, non può sottrarsi ad una critica radicale. Tutta l'attività e tutto il pensiero dell'uomo sono qui subordinati ad

un unico fine, al desiderio tumultuoso della felicità e della potenza: la vasta esperienza della vita umana è qui forzata in un letto troppo angusto. Tale tendenza, nel suo ardore di abbracciare e di sfruttare tutto ciò che sembra favorire l'indirizzo prediletto, accoglie inconsideratamente e mescola le speculazioni più diverse, anzi opposte. Si fa buon viso al materialismo ed al sensualismo più grossolano, perchè sembrano i più inconciliabili nemici della religione tradizionale, sebbene quegli indirizzi in sè, frutti d'una civiltà matura ed invecchiata, siano tutt'altro che favorevoli al culto entusiastico di nuovi ideali; si pregia Rousseau, perchè egli ha fatto l'apoteosi delle masse e del loro diritto superiore, ma si lascia nella più remota lontananza la concezione romantico-sentimentale, onde quella procede; si fa posto anche ad Hegel, in quanto la sua dottrina d'una dialettica dominante la storia, d'un movimento antitetico dell'evoluzione sociale appar favorevole alla causa propria, ma si dimentica del tutto che tal concezione presuppone la riduzione del mondo ad un processo ideale e così ad una vita interiore.

Già questa miscela di speculazioni contrarie rivela che il movimento non giunge qui alla necessaria profondità: e non vi giunge perchè esso non pone nei suoi veri termini il problema essenziale della vita umana. Esso considera invero come problema essenziale della vita la forma degli ordini sociali, specialmente la distribuzione dei beni economici; da una forma radicale di questa esso si attende la conversione di tutta l'esistenza alla ragione ed alla felicità, lo stato ideale della vita umana. Quest'attesa implica una visione speciale della vita spirituale e della felicità umana, che è aspramente contraddetta da tutta l'esperienza storica.

Non vi deve essere nessuna complicazione, nessun problema nella vita interiore dell'uomo, se una forma speciale di ordinamenti sociali basta a sollevarlo all'eccellenza della sua natura, se la liberazione dalle preoccupazioni della vita materiale ed un alleviamento del lavoro bastano ad assicurargli la felicità, se quei nuovi ordini fanno tacere ogni suo desiderio. Qui non è necessario professar la dottrina del peccato originale e della malvagità radicale dell'uomo, per riconoscere che nel suo interno si celano gravi problemi. L'uomo si è levato sopra la semplice natura ed ha cominciato ad affermare in sè un grado superiore della vita, una sfera di spiritualità indipendente. Questa

nuova vita impone nuove esigenze anche al sentimento dell'uomo, esige da lui fatiche, dedizioni, anzi veri sacrifizi per fini che trascendono la cerchia della vita individuale: d'altro lato il potenziamento dell'intelligenza e dell'energia, che a quell'elevazione si accompagna, accresce il naturale istinto della conservazione oltre i suoi limiti ordinari fino ad un egoismo sconfinato e devastatore, fino ad un'insaziabile cupidigia di ricchezze, di godimenti e di potenza. Onde la nostra vita si libra fra tensioni opposte e va incontro a decisioni gravissime: essa sta, non solo nelle rappresentazioni teoriche della teologia o della filosofia, ma per sè, in virtù delle proprie esperienze interiori, dinanzi ad un continuo dilemma di natura morale. Ciò che nasconde od attenua questo dilemma può certo sembrar comodo, può destare molto interesse e molti movimenti esteriori, ma nel punto essenziale conduce alla superficialità ed all'inerzia; e può anche facilmente conseguire il fine opposto a quello mirato col deviare l'attenzione e l'attività da quel punto che ne ha sopra tutti bisogno. Già l'antichità conobbe teorie, che dalla soppressione o dalla delimitazione della sfera degli interessi individuali s'attendevano una nobilitazione della natura umana e la scomparsa di tutti i mali: ma già da più di duemila anni Aristotele ha opposto ad esse la considerazione, che il problema ha radici più profonde, che i peggiori misfatti non hanno origine dal bisogno, ma dalla protervia e dalla cupidigia, che quindi un nuovo ordine sociale, il quale togliesse o diminuisse certi inconvenienti, non farebbe che introdurne o peggiorarne altri.

Come il problema morale non può venir trattato a modo d'un semplice corollario del problema sociale, così il problema della felicità non è risolto dalle promesse d'un'esistenza larga e sicura. In quanto l'uomo è un essere di natura spirituale, questo fine non può essergli bastante: data la sua natura, egli sentirebbe ben presto dietro quel benessere materiale il vuoto interiore, sentirebbe il bisogno di un contenuto alla sua vita: e come potrebbe egli trovarlo, senza far ritorno al suo rapporto fondamentale con la realtà, senza appropriarsi interiormente il mondo, senza fondare sicuramente la vita e l'essere suo in un regno di verità e di amore? Ora questo pone di nuovo in prima linea i problemi che la morale socialistica tratta come questioni accessorie.

Noi non possiamo pertanto aderire a questa morale in ciò che essa ha di particolare e di caratteristico. Ciò non ci impedisce di vedere che in questo movimento entra anche qualche cosa, che non è compreso nei ristretti confini di quella, in particolare che qui, accanto alla volgare cupidigia del benessere materiale, agisce anche un'aspirazione verso lo svolgimento dell'umanità in ciò che essa ha di superiore, verso un'elevazione dell'esistenza umana. E ciò che conferisce al movimento totale una forza, che certo esso non attinge dalle dottrine sue particolari, è un desiderio, che oggi si va sempre più diffondendo nell'umanità, il desiderio, che è nelle moltitudini, di partecipare sempre più, oltre che al benessere, ai beni dello spirito. Quale via sarà per aprirsi questo desiderio, dipenderà sopratutto dal fatto se l'umanità, in mezzo alla confusione tumultuosa dell'età nostra, troverà la forza e la via ad una concentrazione spirituale, ad un rinnovamento interiore della vita. Allora soltanto potrà la ragione disciplinare e dirigere un movimento, che altrimenti minaccia di cadere in preda di torbide passioni e di travolgere con sè ogni vera cultura.

Le forme principali del realismo divergono profondamente, anzi sono fra loro, in più d'un punto importante, diametralmente opposte. Ma in fondo ad ogni diversità agisce una concezione fondamentale comune: e cioè che il rapporto essenziale della nostra vita è il rapporto nostro col mondo, il quale ne circonda visibilmente come natura e come società: che comprendere la natura ed assoggettarla ai fini dell'uomo, liberare la società dai suoi mali tradizionali ed assicurare il maggior benessere possibile a tutti i suoi membri, costituisce il fine supremo e sufficiente del lavoro umano. Il realismo ha guadagnato facilmente e rapidamente a tali convinzioni i contemporanei, perchè esso non ha fatto se non formulare teoricamente tendenze, le quali dominano realmente la vita odierna; ancora, la sua semplicità intuitiva e la sua evidenza immediata hanno singolarmente contribuito alla sua diffusione, sovratutto in un'età in cui le vaste moltitudini tendono anch'esse vigorosamente verso le altezze della vita e non esitano a risolvere da sè con tranquilla audacia i problemi ultimi e più gravi. Da questo punto di vista la lotta del realismo con l'idealismo tradizionale sembra l'urto del vivo presente con un morto passato e il procedimento più radicale appare naturalmente come il più giustificato.

Ma questa espressione rigorosa e limpida dei principî del realismo, mentre potenzia l'energia del movimento realistico, lo conduce nello stesso tempo a riconoscerne ed a sentirne i limiti, lo conduce a vedere sempre più chiaramente che il realismo ha i suoi nemici più pericolosi non nelle tradizioni del passato, ma nel fatto della vita immediata, che eternamente zampilla da una sorgente interiore: è questa che trasforma il suo tentativo di fondare l'interno sull'esterno, di ridurre possibilmente la realtà al mondo esteriore e quindi di porre l'uomo in in un rapporto puramente esteriore con sè stesso, in un assurdo colossale. In fondo anche la concezione della natura e l'ordinamento della società sono esperienze dell'anima: tolta l'anima è tolto anche il fondamento alla costruzione realistica. Se i suoi sistemi si compongono in un tutto possibile, ciò avviene solo in quanto essi inavvertitamente si completano attingendo alla concezione idealistica: e ciò tanto più quanto più riescono a costituire un tutto conclusivo. Si tolga loro questo completamento e questo appoggio ed allora essi perderanno la loro unità e metteranno in luce la loro vacuità e la loro assurdità. L'anima dell'uomo è anche nel regno dei fenomeni il fatto primo e fondamentale, che è possibile per qualche tempo relegare in seconda linea con tutti i suoi problemi, ma sopprimere durevolmente non mai; alla fine essa finisce per imporsi di nuovo in tutto il suo valore e si conquista sempre di nuovo il suo posto anche nella concezione della vita. Il realismo può dominare gli spiriti solo fino a tanto che il pensiero s'arresta ai problemi singoli e non trae alcuna conclusione relativa al tutto; quando ciò avviene e si pone la domanda che cosa sia la vita nella sua totalità, quale sia il suo contenuto ed il suo senso, la risposta del realismo appare ben presto insufficiente, anzi intollerabile. In questo calcolo ed apprezzamento del tutto ciò che il realismo ci offre nella sua concezione del mondo e degli ideali umani è assolutamente insufficiente: se questa fosse veramente l'ultima parola della saggezza, non ci rimarrebbe altro che una triste rassegnazione, anzi una disperazione assoluta. Notevole è anche il fatto che i pensatori più importanti del movimento realistico, i grandi positivisti, Comte, Mill, anzi anche Spencer, il più positivo di tutti, verso la fine della loro vita non seppero reprimere gli assalti del dubbio: Comte ne fu condotto ad una nuova fase del suo pensiero, Mill come Spencer sentirono alla fine

l'irresoluto mistero come un problema opprimente e di qui venne ad essi un diverso atteggiamento di fronte alla religione. Combattere il trionfo del realismo non vuol dire così negarne il valore, misconoscere le trasformazioni che esso ha introdotto nella vita e che sono risultati acquisiti della cultura. Per esso l'uomo si sente, nella natura e nella società, collegato molto più intimamente con il suo ambiente naturale, la sua vita e la sua creazione spirituale si svolgono sotto condizioni radicalmente diverse, la natura particolare ed i limiti dell'uomo sono messi più chiaramente in evidenza. La vita sua non può più svolgere da sè il suo contenuto in un progresso tranquillo, ma deve conquistarlo a sè duramente lottando e vincendo l'un dopo l'altro gli ostacoli. Dal realismo discende anche l'impulso a non limitare l'elevazione spirituale della vita ad una ristretta cerchia di eletti, ma ad estenderla, per quanto è possibile, a tutte le creature umane. Con questa tendenza e con le altre molteplici eccitazioni il realismo serve in ultimo all'avvento d'un idealismo più verace e più profondo. Ma questa sua azione è ancora lontana, molto lontana.

4. — La reazione contro il realismo.

Il XIX secolo portò con l'indirizzo realistico un rivolgimento profondo negli ideali umani, ma portò con sè anche una reazione contro questo indirizzo. Esso aveva trovato la sua grandezza sopratutto nel lavoro: questo sembrava dover condurre l'umanità ad una superba altezza e ad una felicità sicura. Ma anche il lavoro doveva soggiacere alla dialettica interiore di ogni attività umana, per la quale lo svolgimento stesso induce la coscienza del limite e minaccia di riuscire all'opposto del fine prefisso. Quanto più vaste le formazioni collettive, quanto più progredito il differenziamento, quanto più rapido divenne il corso del lavoro, tanto più l'individuo fu ridotto ad essere il servo di questo colossale e cieco meccanismo, tanto più ristretto divenne il campo del suo potere, tanto più rigorosa la sua dipendenza. Dinanzi alle preoccupazioni delle opere esteriori si immiserì la sua vita interiore e lo svolgimento delle sue forze si restrinse in un campo sempre più angusto. Di qui una

contraddizione che colpisce anche sul terreno del tempo il realismo nella sua più intima essenza. Esso aveva conquistato gli spiriti con la speranza di rendere la vita più vigorosa e più ricca mediante un più immediato contatto con l'ambiente, di innalzarla dal regno delle ombre a quello della realtà: spira nel realismo e dal realismo un potente impulso verso la vita. Ma ora quel mondo stesso, da cui l'uomo si attendeva una vita più alta, tende a volgersi contro di lui; l'uomo è oppresso dalle stesse opere sue e minaccia di diventare, da signore, schiavo del lavoro: sempre più gli sfugge un punto sicuro d'appoggio, dal quale egli possa convertire gli eventi in esperienze del suo spirito. Ed allora la rovina di questo mondo è inevitabile: tolto il fondamento interiore della vita, quella realtà, che doveva dissipare le ombre della vita umana, diventa essa medesima un'ombra; perduta l'autonomia dello spirito, la vita cessa d'essere la nostra propria vita e diventa un còmpito servile imposto dalla natura e dal destino. Contro questo indirizzo doveva ben presto sorgere una resistenza ed è sorta in realtà. Essa ci si presenta sotto una duplice forma, in un nuovo idealismo, che vorrebbe affermare, di fronte alle pretese del realismo, l'esistenza d'un cosmo spirituale, ed in un soggettivismo, il quale attende la salute da una conversione alla libertà piena del soggetto. Queste due correnti confluiscono talora nei singoli individui confondendosi l'una con l'altra; ma sono in sè distinte ed esigono una trattazione distinta.

a) Movimenti idealistici nel XIX secolo.

Nei movimenti idealistici dell'età recentissima si intrecciano correnti varie, nelle quali rifioriscono antiche dottrine e si svolgono indirizzi nuovi: nel decorso del secolo ora prevale l'una tendenza, ora reagisce la tendenza opposta. Anzitutto non scompare affatto, col penetrare del realismo, l'idealismo dei poeti e pensatori tedeschi, ma si partecipa ad altri popoli e vi provoca, secondo le circostanze ed il carattere, movimenti particolari. Se nelle ricerche nostre non prevalesse ancor sempre l'inclinazione ad anteporre i problemi delle età remote a quelli dell'età recente, sarebbe stato un tema attraente il ricercare e mettere in luce l'influenza complessiva dell'idealismo tedesco sulla vita dell'umanità, il mostrare quali diversi elementi ab-

biano agito sui diversi popoli e come gli elementi così accolti abbiano subito in questo passaggio le trasformazioni più varie. Poichè gli altri popoli hanno anche in questa appropriazione estrinsecato la loro particolare natura, hanno cercato di separare più recisamente l'essenziale dall'accessorio, hanno saputo cogliere meglio l'unità di tutto il movimento e rendere efficaci le tendenze più sostanziali. Così, per esempio, gli Inglesi non vedono in Kant ed Hegel, come i più dei Tedeschi, anzitutto l'opposizione, ma la concordanza; e così i classici ed i romantici tedeschi si raccolgono per essi in una più stretta unità che non di solito per i Tedeschi. Attraverso la varietà delle manifestazioni essi sentono meglio l'unità della concezione comune della vita, concezione che eleva l'uomo sopra tutte le basse considerazioni egoistiche e gli disvela nel suo proprio interno un mondo.

Inoltre anche il singolare apprezzamento della vita e della società, che caratterizza il XIX secolo, concorre a promovere in diversa guisa la concezione idealistica della vita. Essendo tutto il passato vivificato e, specialmente nei suoi momenti culminanti, a noi avvicinato, la vita nostra ne è resa incomparabilmente più varia e più ricca; essendo l'opera propria dell'età nostra inserita, come un semplice anello, in una catena che risale indefinitamente nel passato, anche la creazione nostra sembra acquistare un più vasto fondamento ed una più sicura consistenza: basta che noi pensiamo alla religione, al diritto, all'arte, per vedere come l'indirizzo storico abbia contribuito a dare alle creazioni nostre un aspetto più intuitivo e più concreto, a rendere l'opera nostra più vigorosa e più nudrita.

In analogo senso agisce la tendenza a volgersi dal semplice individuo alla società ed ai grandi aggregati sociali. Non solo lo Stato, ma anche le Chiese crescono in potenza per via di una più salda organizzazione e di una più viva preoccupazione per i problemi sociali, che s'impongono sempre più di giorno in giorno. Quell'organizzazione porta nel tempo stesso con sè la tendenza ad eccitare i singoli ad una partecipazione più immediata alla vita religiosa, a non imporre loro dall'esterno la forma della vita, ma a suscitarla dall'interno in loro stessi. Riguardo allo Stato, questo è evidente, ma anche la Chiesa non deve più, per dirla col cardinale Newman, essere solo una « Institution von Gentlemen für Gentlemen ». In Newman noi ve-

diamo simultaneamente come il desiderio d'una vita più originaria possa conciliarsi con l'aspirazione a riattaccarsi alle grandi tradizioni storiche ed alle forme universali della vita collettiva. Il collegamento della società e della storia dà inoltre all'idea di nazionalità una singolare potenza vivificatrice ed elevatrice; anche l'attività letteraria ed artistica acquista, riattaccandosi alla storia nazionale, nuovi e fecondi còmpiti, incarna per ogni singolo popolo queste memorie in forze viventi e reagisce con la loro idealizzazione romantica contro la vacuità del presente.

In tale ed in simili altre guise hanno agito le tendenze particolari del secolo XIX anche in pro dell'idealismo e della sua affermazione d'un mondo invisibile: per la concezione complessiva è stato di particolare importanza il fatto che la vita dello spirito non è più adesso, come nell'età del razionalismo, un puro accozzo di semplici attività individuali, ma è una grande unità collettiva incarnantesi visibilmente nella società e nella storia. Così la vita interiore si distende in un regno autonomo e si contrappone al regno della natura. Già per questo consolidamento della realtà spirituale il realismo non può dirsi l'esclusivo dominatore del progrediente XIX secolo.

Tale non può dirsi del resto anche perchè nel corso dello stesso secolo si è rivelata la ristrettezza dei suoi criteri relativi alla vita e si sono svolti con vigore sempre crescente movimenti in senso contrario. E questo così circa il contenuto come circa la forma della vita. L'insufficienza di ogni tendenza puramente utilitaria, che rinvia incessantemente la vita ad un principio ad essa straniero e da esso la fa dipendere, negandole ogni valore in sè stessa, viene sempre più chiaramente sentita e così sorge un'aspirazione sempre più intensa verso il bello, così nel senso ampio di ciò che piace per sè, come nel più ristretto del bello artistico, un'aspirazione a penetrare di bellezza tutta la vita, di quella bellezza che è sopra ad ogni godimento personale. Questo è quanto avviene nella creazione ideale presso tutti i popoli civili, questo ci si presenta come professione di fede, p. es., in Ruskin.

A questo rivolgimento dall'utile al bello corrisponde nella forma della vita un ritorno dalla affermazione dei diritti della società e della storia all'indipendenza dell'individuo e della personalità. L'oppressione tirannica che dalla società procede e

che minaccia la libertà più gravemente di ogni dispotismo di monarchi, l'azione sua livellatrice, che rende tutto egualmente volgare, è troppo duramente sentita per non provocare una reazione: così sorge un'intensa aspirazione verso l'indipendenza, la grandezza, la particolarità, così viene di nuovo in prima linea il diritto della personalità. La personalità come punto di concentrazione d'un mondo spirituale, come il punto, in cui concorrono innumerevoli fattori della realtà, come il punto, in cui la vita acquista immediata coscienza di sè ed autonomia pura — ma anche come il punto, in cui la vita può concentrarsi nell'azione più vigorosa e resistere sicura alle perversioni dell'ambiente. In questa affermazione della personalità certo abbiamo meno trattazioni dottrinali che professioni di fede come libere e mobili estrinsecazioni d'un processo vitale interiore. Così sorge una nuova forma d'idealismo, un idealismo della personalità: come suoi tipici rappresentanti possono considerarsi Carlyle ed Emerson. Entrambi hanno il loro punto di partenza nel Cristianesimo riformatore dal quale non si staccano in fondo definitivamente; ma essi si liberano da ogni forma dogmatica di fede, in quanto non attribuiscono a questa altro che un valore simbolico, si attengono, come al fatto fondamentale, al processo della vita, mettendo in piena luce ciò che in esso vi è di più puramente umano. In Carlyle l'atteggiamento è più rigido e sereno: la personalità raggiunge qui, con la più energica concentrazione, una superiorità superba, dalla quale essa intraprende con sentimento eroico una lotta inesorabile contro tutte le deficienze e le menzogne del mondo ambiente: in Emerson invece tutto si colora di mitezza e di dolcezza ed il pensiero si mantiene ad una serena altezza, senza che per ciò ne soffra la serietà del tutto: un senso di pura umanità ed una profondità interiore di vita discoprono nuovi e fecondi aspetti della realtà e sanno mettere l'uomo in un rapporto armonico con sè stesso come col mondo e con la natura circostante. Questo idealismo della personalità, con le sue suggestioni feconde e la sua salutare influenza sulla vita moderna, non è solo un riflesso dell'idealismo tedesco, col quale certo sta in un rapporto di dipendenza: esso deve venir considerato come una concezione nuova della vita e come una creazione particolare del XIX secolo.

Ma per quanto altamente noi apprezziamo questo idealismo, non possiamo negare che esso, più che fondare in modo origi-

nale la propria affermazione fondamentale, e cioè che la vita umana è un momento d'un mondo autonomo dello spirito, lo deriva dalle concezioni anteriori; non possiamo negare che non tanto arriva a costituire un tutto ben elaborato, capace di iniziare un vasto movimento, quanto piuttosto non costituisce un'esperienza ed una fede puramente individuale. Quindi ben può esso imporsi nel sentimento dell'umanità al realismo, a cui è sotto questo rispetto di tanto inferiore, ma non combatterlo vittoriosamente sul campo della realtà con la costruzione d'un più vasto complesso della vita, in cui quello abbia segnato ad un tempo le sue funzioni ed i suoi limiti. Chi può negare che qui stiamo dinanzi a nuovi problemi ed a nuovi còmpiti?

b) Il soggettivismo. Nietzsche.

Il soggettivismo è più vicino al realismo che non all'idealismo, in quanto confina del tutto l'uomo nell'esistenza immediata; ma nel seno di questa è il più perfetto contrapposto di quello, in quanto pone la realtà vera non nelle cose esteriori, ma negli stati del soggetto, e si propone come fine direttivo non l'assoggettamento del mondo esterno, ma il pieno svolgimento del soggetto. Nessun trionfo del realismo può togliere all'uomo la facoltà di ritrarsi nel proprio io e di corazzarsi quivi contro tutte le aggressioni esterne. Non è meraviglia quindi che dinanzi alla minaccia d'un annullamento completo questa via sia stata con ardore abbracciata come l'unica salvezza: di qui un indirizzo della vita affatto contrario a quello del realismo. Alla preoccupazione esclusiva per le condizioni sociali contraddice la cura dello stato individuale, alla tendenza verso ordinamenti generali e finalità collettive il rilievo del particolare, del caratteristico, dell'incomparabile, al livellamento universale l'individualizzazione dell'esistenza tanto nella sfera del singolo individuo, quanto nei campi singoli della vita. L'attività politica e sociale cede il posto alla creazione artistica e letteraria, che è considerata come il mezzo precipuo di condurre il soggetto al pieno possesso e godimento di sè stesso. Senza la sua associazione con l'arte, questo soggettivismo sarebbe ben presto caduto nel nebuloso e nel vuoto. Ma l'arte, rivolta così a fissare ed incarnare le disposizioni sentimentali del soggetto, deve foggiarsi in un modo tutto

speciale: il fine suo principale non può essere l'atto sereno di modellare perfettamente il proprio oggetto, ma l'eccitazione intensa dell'anima, la produzione di capricciose disposizioni soggettive. Quindi là dove questo movimento domina, il colore prevale al disegno, l'elemento lirico al drammatico. Gli stessi drammi, che esercitarono un'azione intensa sul nostro secolo, agirono sopratutto per gli stati sentimentali da essi suscitati; anche quando sembrano occuparsi delle questioni sociali, il fine loro non è tanto di rendere con limpida fedeltà uno stato di fatto quanto di esprimere con tutta l'energia possibile l'impressione sull'anima. In ciò il soggettivismo ha sull'idealismo questo vantaggio, che esso può abbandonarsi senza preconcetti, anzi senza giudizi di bene o di male, a tutte le eccitazioni ed a tutte le impressioni: onde la vita sembra solo qui poter svolgere indisturbata tutta la sua ricchezza ed ogni singolo venire al possesso e godimento pieno della sua libertà.

Un movimento che travolge in così vasta corrente tutti i popoli civili, che ha dato origine a tante creazioni letterarie, doveva anche avere la sua espressione astratta in una concezione filosofica; e la ebbe sopratutto in Nietzsche (1844-1900). Per quanto variamente possa venir giudicato questo meraviglioso pensatore ed artista, l'azione da lui esercitata non si potrebbe comprendere, se realmente egli non concorresse a dare una espressione e, con la forma artistica, anche una certa nobiltà a movimenti che si agitano confusamente in molti spiriti. È la sovranità perfetta del soggetto libero di sè stesso, è la superba liberazione da ogni servitù ad un non io, è il diritto sconfinato della personalità aristocratica dell'artista, che qui vengono proclamati in una forma splendida, fascinatrice degli spiriti predisposti. Nel tutto si raccolgono disposizioni diverse, che mettono in luce un malcontento profondo contro le tendenze dominanti del tempo: l'indignazione contro una cultura meccanica e schematica che rende la vita superficiale e vacua, la resistenza a tutte le concezioni della vita bassamente utilitarie, la profonda avversione contro la presunzione beata e soddisfatta della volgarità dotta ed indotta, contro l'immiserimento della vita in un filisteismo gretto ed arido, così comune specialmente fra noi Tedeschi, l'odio infine contro ordinamenti morali e religiosi, cui è mancata ogni verità interiore. Scossi da sè tutti questi vincoli, il soggetto svolge in sè con energia tempestosa un'aspirazione ar-

dente verso una vita più alta, verso un più libero svolgimento di tutte le sue facoltà, una volontà intensa di dominio e di potenza. Da tutte le parti si impongono all'individuo limiti e rinuncie: dappertutto egli deve subordinarsi, adattarsi, sacrificarsi a qualche cosa di straniero. Ma perchè e per chi? E come possono sussistere ancora quei vincoli, poichè il progresso della cultura ha tolto loro ogni vita interiore? L'individuo deve quindi porre la propria vita come fine a sè stessa, deve mirare unicamente a rinvigorire sè stesso ed a godere sè stesso, deve sapersi levare sopra la folla e far risaltare la distanza che ne lo separa, più energicamente che sia possibile: il risultato essenziale della cultura non è la produzione d'una media passabile, ma la conquista di poche altezze isolate. Nello stesso tempo la soggezione ad un passato irrigidito e morto deve cedere il posto ad un possesso pieno e vigoroso del vivo presente. Così sembra levarsi una nuova vita incomparabilmente più ricca, più agitata, più verace.

Dare del tutto un giudizio adeguato non è cosa facile: chi è travolto nel suo stesso indirizzo è facilmente inclinato ad una cieca ammirazione, chi vi è contrario, ad una condanna radicale. Anzitutto non bisogna giudicare e condannare l'opera complessiva in base a singole espressioni troppo crude. È nel carattere di questa filosofia sentimentale che il singolo momento soggiaccia tutto all'impressione presente e che, nella condanna di ciò che allora sente come straniero ed ostile, essa ponga tutto l'ardore dell'anima sua. Così sorgono molte asprezze, che non sono senza offesa, e, dato questo procedimento del pensiero, anche molte contraddizioni, le quali non concedono di dare alla dottrina nel suo insieme una forma rigorosamente sistematica. Ma noi abbiamo veduto che questo può dirsi anche di altri filosofi, senza che perciò la loro importanza ne venga sminuita: onde è giusto giudicare anche Nietzsche dal punto di vista del tutto e delle particolarità del suo carattere.

Questo elemento caratteristico non è nella novità del contenuto: i pensieri fondamentali, anzi le espressioni stesse si riscontrano già in filosofi anteriori: sotto questo riguardo Nietzsche si è appropriato ed ha continuato l'opera altrui più che non abbia creato egli stesso. La novità sta piuttosto nella forma e nell'esposizione. Una grande delicatezza di sentire ed una mirabile energia di espressione fanno nuovo l'antico e gli dànno l'efficacia d'un presente originario. Come antico non è, p. es.,

il pensiero di un ricorso eterno delle cose e come nuovo non appare invece in Nietzsche! Tutto il vasto campo della vita viene qui posto, con l'essere riferito esclusivamente al sentimento del soggetto anelante alla vita, in una luce tutta particolare, tutto è travolto in un movimento continuo, la totalità si scinde in un pro od in un contro e si sdoppia in una serie di aspri contrasti; nulla rimane indifferente e neutrale, ogni cosa soggiace all'impeto del movimento passionale e si schiera dall'una o dall'altra parte. Quanto più gravemente era sentita l'azione livellatrice della moderna cultura realistica, tanto più profondamente doveva questo movimento apparire come un ravvivamento ed una liberazione, come un ritorno alla verità originaria.

Ma ciò che rende il tutto così caratteristico ed attivo, e cioè il riferimento di tutta la vita alla libera disposizione sentimentale dell'individuo conscio della sua indipendenza, ne costituisce ad un tempo il limite ed il pericolo. Una filosofia del sentimento immediato, sia pure nobilitata dall'arte, non può trasferirsi nelle cose stesse e vivere della loro vita interiore, non può apprezzare le tendenze nella loro connessione e nella loro necessità, quindi non sa distinguere, in ciò che le si offre, tra il nucleo essenziale e gli accessori dell'esecuzione, ma accoglie l'impressione totale così indistinta come le si presenta e ne misura il valore secondo l'effetto immediato; perciò non può essere giusta e corre pericolo di esagerare l'affermazione e la negazione, di trasformare ciò che le riesce antipatico in una perfetta caricatura.

Nello stesso tempo una tale filosofia non raggiunge quello che è per essa medesima l'ideale supremo, e cioè l'indipendenza interiore. Chè questa non è possibile dove l'uomo non trovi un sicuro fondamento in un mondo interiore e non attinga da questo il contenuto della sua vita; ma questo mondo interiore è irraggiungibile ad una filosofia di questo genere, la quale non fa che passare volubilmente da un'immagine ad un'altra. Arrestandosi agli stati soggettivi, nei quali si rispecchia per essa il mondo, essa rimane fatalmente legata alle creazioni e condizioni già presenti, che ben può biasimare e condannare, ma non mutare o cancellare. Facilmente essa dà lo spirito paradossale per la vera indipendenza, la quale non si raggiunge se non da chi riesca a dare alla vita un più

profondo fondamento ed a penetrare fino ad un nuovo mondo. Onde il pensiero di Nietzsche contiene una troppo grande parte di pura polemica e di pura reazione: i problemi eterni dell'umanità sembrano senz'altro risolti con la condanna delle soluzioni volgari che meritano, è vero, tutto il disprezzo e il dileggio, ma che non furono mai condivise da coloro i quali mirano agli altissimi fini con animo disinteressato. Se la morale, il Cristianesimo, la religione fossero soltanto ciò che sono in Nietzsche, la loro condanna sarebbe in realtà una liberazione: ma esse furono veramente, dappertutto dove si levarono con forza originaria e conquistarono il profondo delle anime, qualche cosa di essenzialmente alto e di incomparabilmente superiore. Il filosofo sentimentale se ne è tracciato l'immagine partendo non dai loro moventi più profondi, ma dalle miserabili deformazioni sotto cui esse furono e sono solite ad apparire tra gli uomini: colui che tanto parlò del « superuomo » e in questo concetto seppe infondere tanta sincera aspirazione verso una vita più alta non conosce in realtà nulla di sovrumano: onde non seppe distinguere tra il contenuto spirituale e la veste umana e l'uomo fu per lui, nonostante ogni contraria tendenza, la misura delle cose. Nessuna meraviglia quindi che la parte positiva della sua dottrina abbia avuto un'efficacia molto minore della parte negativa, onde tanti spiriti sono stati fascinati e traviati. Ma questo nulla detrae al nobile carattere della sua personalità eccelsa e non scema il merito della sua lotta coraggiosa contro una cultura democraticamente superficiale, livellatrice, meccanica, che pone la media volgare come l'essenza dell'umanità e vorrebbe degradare al suo infimo livello ogni svolgimento della vita.

Un giudizio molto meno favorevole merita il soggettivismo, quando non si confonde con la personale esperienza d'una individualità notevole e si costituisce in tendenza collettiva. Col suo tentativo di separare il soggetto dal mondo e di stabilirne l'indipendenza, esso ha dato molte suggestioni audaci e feconde, ha posto molte cose sotto un aspetto nuovo ed originale. Ma con la sua assoluta mancanza di un fondamento spirituale esso non può dare alla vita un contenuto essenziale, non può proporle alti e nobili doveri. La sua creazione minaccia di degenerare sempre più in un vuoto artificio; dalla lotta e dalla tensione estrema degli individui sorgono figure che possono per

un momento abbagliare, ma che non giovano alla elevazione della vita; nelle vane agitazioni degli uomini manca una verità obbiettiva ed una connessione interiore che le colleghi in una vita comune. Il soggettivismo con i suoi multiformi aspetti non può quindi essere per noi che un fenomeno transitorio dovuto a speciali condizioni dei tempi, che l'umanità potrà incontrare ancora nel suo cammino, ma che, per le esigenze della sua con-
servazione spirituale e per l'aspirazione sua verso un solido
servazione spirituale e per l'aspirazione sua verso un solido contenuto della vita, dovrà ancora sempre sorpassare e superare.

5. — La situazione presente.

Che la vita umana non riceva il suo contenuto senz'altro dal movimento della storia, che noi non possiamo da questo attenderlo senza nostra fatica, lo dimostra la situazione presente con innegabile chiarezza. Chè tutto l'indicibile lavoro dei secoli non toglie che noi oggi ci troviamo nella più penosa incertezza, nella indecisione più malsicura non solo circa singoli punti, ma circa la totalità della vita, il suo senso e la sua direzione. Una secolare esperienza aveva, attraverso a turbamenti dolorosi, costituito per la nostra civiltà occidentale un solido sistema di idee e di convinzioni, onde era posto un certo rapporto fondamentale con la realtà, erano impressi alla vita collettiva determinati caratteri ed erano assegnati al singolo il suo posto e il suo còmpito nell'ordine universale. Quando l'età moderna prese a considerare la vita sotto altri punti di vista ed a svolgerla secondo altri indirizzi, l'opera sua non si volse dapprima ostilmente contro l'indirizzo tradizionale e parve mirare più a completarlo che non a combatterlo. Ma l'ulteriore svolgimento trasformò questo rapporto in un sempre più aspro contrasto, e ciò che dà all'età recentissima il suo caratteristico aspetto è appunto il fatto che questo contrasto, finora quasi latente, viene alla coscienza in tutta la sua forza e la sua chiarezza. Gli antichi fondamenti della vita vacillano ed i nuovi non sono ancora consolidati. Se prima si disputava sul modo di concepire e di fondare i fatti fondamentali, come, per es., la religione o la morale, ora questi fatti medesimi sono preda del dubbio e si

disputa se si possa ancora o non sostenerli. Nel tempo medesimo la posizione dell'uomo nel tutto è oggetto del dubbio più penoso. La concezione antica elevava l'uomo ad una incomparabile altezza e poneva come fine capitale dei suoi sforzi lo svolgimento dei suoi tratti caratteristici. Ora questa superiorità dell'uomo, questa sua incomparabilità con gli altri esseri naturali è messa ogni giorno più in questione: come si foggiano dopo questo abbandono i fini della vita?

I problemi, che di qui hanno origine, si intensificano ancora più energicamente per i commovimenti sociali che intorno a noi si svolgono. Finora le battaglie dello spirito avvenivano per lo più nel seno di una ristretta cerchia e non turbavano lo stato della vita complessiva. Ma ora si levano con fresca vigoria le moltitudini e vogliono non solo dir la loro parola intorno alle questioni ultime, ma anche foggiare il complesso dell'esistenza umana conforme ai loro giudizi ed ai loro interessi, cadendo in ciò facilmente in quell'aspra intolleranza che caratterizza ogni azione della moltitudine. Ora queste turbe sono ancora state scarsamente e esteriormente toccate dalle esperienze e dai risultati del lavoro secolare dello spirito: onde non è meraviglia che si lascino facilmente trascinare dalle impressioni del presente immediato e ne facciano il loro criterio nella costituzione di tutta la vita. Questo coincidere di una crisi interiore della civiltà con quei rivolgimenti sociali spiana la via nel mondo contemporaneo al trionfo della negazione: le orecchie della turba sono facilmente guadagnate dai genî « col segno negativo »; e siccome di fronte all'impeto della negazione la calma riflessione e la penetrazione profonda sembrano spesso impotenti, il patrimonio spirituale accumulato dai secoli sembra perduto per sempre.

Questo è un quadro della situazione presente, la cui verità nessuno può negare: ma non è il solo e tanto meno il definitivo. Tutta la nostra trattazione del passato è stata sorretta dalla convinzione che nel destino umano non decidono le opinioni e i capricci dei semplici individui, sia isolati, sia raccolti in collettività, ma regnano necessità dello spirito, le quali dischiudono all'uomo nuovi orizzonti e gli disvelano finalità particolari, che tutto questo non è se non la manifestazione, nella sfera dell'umanità, di un mondo dello spirito, il quale trascende la semplice natura. Solo questa convinzione ci ha reso possibile di

considerare la storia da un punto di vista positivo e di scernere in mezzo agli sforzi ed agli errori degli uomini e dei tempi un risultato di valore imperituro. Queste necessità spirituali, questa radice profonda della vita possono essersi eclissate per la coscienza dell'età presente, ma non possono in alcun modo aver cessato di agire: anche l'uomo del presente è più di quanto la coscienza sua chiaramente gli riveli: la negazione stessa deve per ultimo concorrere a promuovere questo fondamento positivo ed eccitarlo a manifestarsi in tutta la sua indipendenza. Quanto più si chiarirà la confusione presente, quanto più impossibile diverrà la mescolanza abituale del positivo e del negativo, tanto meno potrà l'uomo considerare le questioni della sua vita e della sua esistenza spirituale come inutili accessorî; già il risvegliarsi del problema decide contro la superficiale e presuntuosa negazione, che tanto più crede di guadagnare quanto più toglie all'uomo e tanto più crede di innalzare l'uomo quanto più radicalmente lo spoglia di tutto ciò che in esso impone reverenza. La lotta per la conservazione spirituale dell'umanità deve condurre o ad un potenziamento dell'essere umano e del suo valore o ad un rigetto di tutti gli ideali e ad una disperazione assoluta; una soluzione intermedia può apparir possibile solo alle menti superficiali ed ottuse. Col rinnovarsi e rinvigorirsi dell'elemento positivo, anche l'opera secolare dell'umanità è destinata a riacquistare tutto il suo valore. Noi non dobbiamo certo con spirito pusillanime cercare solo nel passato un rifugio dalle lotte e dalle difficoltà del presente; ma il passato, spiritualmente vivificato ed avvicinato interiormente, può essere di un grande e salutare sussidio nell'opera nostra presente. Perchè, così ravvivato, esso c'insegna a sollevare l'opera nostra al disopra delle accidentalità del momento ed a condurla dal punto di vista della totalità dell'esperienza umana; con la sua visione di tutti i movimenti, di tutte le esperienze e di tutte le rivoluzioni avvenute nel corso dei secoli, esso può appoggiare ed afforzare in noi la convinzione che al di là delle opinioni e degli arbitrî umani regnano nell'esistenza nostra necessità interiori, sulla cui potenza ed occulta sapienza noi possiamo contare anche in mezzo alla più triste confusione. La storia non può in nessun modo compiere per noi l'opera nostra, ma ben può insegnarci a compierla seguendo la via regale su cui progredisce l'umanità.

Del resto già sul terreno proprio del presente, non come semplice eco di età passate, comincia a risvegliarsi un'aspirazione più intensa a consolidare ed approfondire la vita, a ricongiungere l'opera propria con le grandi correnti dello spirito. Per quanto confusa e imperfetta sia quest'aspirazione, innegabilmente essa esiste ed il suo progresso è già per questo assicurato, che ad essa partecipa specialmente la gioventù intellettualmente viva di tutte le nazioni civili.

Tale aspirazione è particolarmente avvertibile nell'universale movimento verso l'arte. Per quanto abbia gran parte in questo la moda e la media cerchi nell'arte più uno svago che una elevazione interiore, che cos'è che dà forza alla moda e sospinge così vivamente gli uomini alla ricerca della bellezza? Non altro che questo: che noi aspiriamo intensamente verso una spiritualità ed una serenità maggiore della vita, che noi cerchiamo di reagire alla triste indifferenza del mondo, in cui viviamo, ravvivandolo e nobilitandolo per mezzo dell'arte.

Un altro ed analogo segno dei tempi è il risveglio del problema religioso a cui oggi assistiamo: esso ci rivela con particolare chiarezza lo stato dell'anima moderna. La corrente intellettuale è ancora sempre in prevalenza diretta contro la religione, il distacco dalla religione fa nuovi proseliti in cerchia sempre più vasta, un superficiale e presuntuoso razionalismo penetra ora nelle moltitudini. Se nonostante ciò il problema religioso erompe nella vita spirituale con forza irresistibile e comincia a mettere in seconda linea tutte le altre questioni, ciò attesta anzitutto che nell'uomo agiscono anche altre forze che non siano la riflessione intellettiva; ma attesta ancora che sulle vette dell'attività spirituale spirano altre correnti da quelle che regnano nella media della moltitudine ed anche nella sfera delle così dette persone colte. Non dobbiamo noi, in base alle anteriori esperienze, attenderci che in fine il lavorio spirituale attragga appresso a sè l'umanità e trovi nuove forme alle verità eterne?

Anche la filosofia non può sottrarsi a questo movimento. Ben è oggidì prevalentemente o lavoro erudito, che sta sulle zone di confine della filosofia con la scienza naturale e la storia, o riflessione gnoseologica; l'attività creatrice che apre nuove vie, che eleva, che dirige, vi ha poca parte. Ma sempre più viva si fa l'aspirazione verso questa forma di attività, sempre più

chiaramente sono sentiti i limiti di quel lavoro e di quella riflessione: sempre più intensamente sentiamo la necessità di una nuova sintesi della vita, di una salda conclusione sistematica del mondo del pensiero. Ma questa non può sorgere di mezzo alla dispersione della esistenza immediata; essa esige una conversione profonda, un ritorno alla metafisica. Ogni giorno più si conferma la verità del detto hegeliano, che un popolo civile senza metafisica è come un tempio riccamente e variamente adorno, senza santuario. Noi cominciamo ad averne abbastanza della pura erudizione, come della superficialità e della negazione: perchè noi vediamo minacciato il nostro intimo essere spirituale medesimo e con esso la possibilità di ogni verità, epperò qui dobbiamo in primissimo luogo conquistare a noi un terreno saldo e sicuro.

I tempi che, come i nostri, vengono risospinti verso gli eterni problemi umani e debbono lottare per la loro vita spirituale, presentano un duplice aspetto. Essi sono tempi aspri e tristi, tempi di dispersione e di sovvertimento, di decadenza e di negazione, che mostrano con vivi colori la miseria dell'uomo e l'incertezza della sua posizione. Ma questi medesimi tempi sono anche, quando vengono riconosciuti ed accolti i còmpiti indeclinabili e le necessità profonde dello spirito, tempi di feconda agitazione e di progresso, che possono assicurare all'uomo una posizione singolare ed una grandezza unica. Perchè essi mostrano che ciò che vi è nel suo essere di più profondo è stato da lui faticosamente conquistato con l'opera propria, ci mostrano l'uomo come formatore di sè stesso e collaboratore all'opera del Tutto. Simili tempi lo sospingono ad affrontare decisamente i problemi, ed a cercare il suo punto d'appoggio non in qualche cosa di esteriore, ma in sè stesso, in un mondo presente nel suo interno. Certo molte cose vanno perdute in questi tempi, ma in fondo si perdono solo quelle che meritavano tal destino: l'essenziale e l'imperituro risalta tanto più luminosamente e da questa distinzione e contrapposizione la vita riceve maggior verità e freschezza. Tali età accrescono la responsabilità come l'importanza di ogni singola personalità; e la posizione dell'uomo in esse ci apprende chiaramente che sulle altezze supreme dello spirito non i tempi fanno gli uomini, ma gli uomini fanno i tempi.

La nostra rassegna storica non ha bisogno di concludere

quindi, nonostante le difficoltà del presente, con tristi previsioni; quando il pensiero si leva dal semplice individuo al riconoscimento d'un cosmo spirituale, tutte quelle difficoltà non appariscono che come una forma di transizione ed allora, nel tendere verso una nuova forma spirituale della vita, ben può venir accolta la storia, con tutta la ricchezza del suo contenuto spirituale, come un preziosissimo aiuto. Perchè, così intesa, essa non è più allora semplice passato.

INDICE ALFABETICO DEI NOMI

INDICE

BIBLIOTECA DELLA FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA
TORINO